



TESIS DOCTORAL
Doctorado Internacional

**ANTINOMIA Y REFLEXIÓN EN LA
FILOSOFÍA DE HEGEL DE JENA A
NUREMBERG**

Director: Félix Duque Pajuelo

Doctorando: Leonardo Emmanuel Mattana Ereño

Doctorado en Filosofía y Ciencias del lenguaje

Departamento de Filosofía

Universidad Autónoma de Madrid

Curso Académico 2017-2018

Índice

Agradecimientos	4
1. Introducción.	6
1.1. Objeto de la tesis y <i>status quaestionis</i>	6
1.2. Objetivos y alcance de la investigación.	8
1.3. Metodología.	10
1.4. Estructura.	12
1.5. Introduzione e riassunto (in lingua italiana).	15
2. Primeros planteamientos y raíces filosóficas: Hegel entre 1796 y 1801.	20
2. 1 El más antiguo programa del idealismo alemán.	20
2.2 Entre Berna y Frankfurt.	24
2.3. <i>Juicio y Ser</i> . Motivos de la crítica anti-fichteana en Hölderlin.	28
2.4. El “ <i>Fragmento de Sistema</i> ”: punto de inflexión de la reflexión hegeliana.	34
2.5. El incipiente valor de la contradicción, entre Frankfurt y Jena.	39
3. El periodo de Jena. Un tiempo decisivo.	46
3.1. Introducción.	46
3.2. Primeros escritos críticos. Hegel público.	48
3.2.1 El escrito sobre la Diferencia: la tarea de la filosofía.	49
3.2.2. El <i>Differenzschrift</i> como lugar de la contienda entre razón y entendimiento.	60
3.2.3. Crítica y sistema. La determinación histórica de la filosofía.	74
3.2.4. <i>Glauben und Wissen</i> : Kant y el germen de lo especulativo.	81
3.2.5. Lógica y crítica. Hegel y el escepticismo.	92
3.3. <i>Introductio in Philosophiam</i> : para una lógica de la anulación.	102
4. Lógica y Metafísica en Jena: en busca de la reflexión especulativa.	117
4. 1. Introducción.	117
4.2. <i>Einfache Beziehung</i> : exposición y anulación de la lógica del entendimiento.	118
4.2.1. Cualidad: el valor de la oposición y el problema del inicio.	118
4.2.2. Cantidad y cuanto: contra la exterioridad de la reflexión.	125
4.2.3. Infinitud, como metacategoría de la reflexión.	134
4.3. La Relación.	141
4.3.1. Relación del Ser: la confrontación con las categorías dinámicas.	141
4.3.2. La Relación del pensar: la reflexión a la prueba de la escisión del juicio.	158
4.4. La Proporción: reflexión del método, método de la reflexión.	175
4.5. Metafísica: la asunción fallida de la reflexión.	186
4.6. Conclusión.	211

5. La <i>Fenomenología del Espíritu</i> . Alternativas y aporías.....	220
5.1. Introducción.....	220
5.2. El título y el problema de la Introducción.....	222
5.3. Fuerza: atravesando al entendimiento.....	238
5.4. El Prólogo: una transición hacia el saber científico.....	257
6. Entrando en el reino de las sombras. El trabajo de las antinomias en la <i>Propedéutica</i> de Nuremberg.....	280
6.1. Introducción.....	280
6.2. El embrión de la Enciclopedia.....	282
6.3. La síntesis imposible entre <i>Fenomenología</i> y <i>Lógica</i>	288
6.4. El esbozo antes del gran lienzo: el manuscrito de 1810/11.....	298
6.5. Conclusión.....	306
7. La <i>Ciencia de la Lógica</i> : de la contradicción al sistema.....	309
7.1. Introducción.....	309
7.2. El problema de la introducción al sistema.....	310
7.2.1. Arquitecturas complejas: la transformación de la metafísica en lógica.....	310
7.2.2. Fin de la transición: absolución de la <i>Fenomenología del Espíritu</i>	320
7.3. La antinomia: lugar del límite de la razón.....	327
7.3.1. La superación de la antinomia como ruptura de la arquitectónica kantiana.....	327
7.3.2. Deconstruir el mundo: las <i>Anmerkungen</i> sobre las antinomias matemáticas.....	336
7.3.3. Las razones de la razón (kantiana).....	345
7.4. Esencia, Reflexión, Aparición: del misterio a la revelación.....	350
7.4.1. Esencialmente, la verdad.....	350
7.4.2. La reflexión, a juicio de sí misma.....	364
7.4.3. De la oposición a la contradicción: hacia el fundamento.....	369
7.4.4. Fondo y fundamento: dialéctica de la profundidad.....	379
7.4.5. Condiciones de existencia: el brotar hacia la existencia.....	389
7.4.6. La idea se revela al mundo: la aparición.....	399
7.4.7. El entramado de la esencia: la relación esencial.....	412
7.5. Necesidad y libertad: resolución del dualismo.....	424
7.5.1. Necesidad y libertad. El problema de la causalidad libre entre Kant y Schelling....	424
7.5.2. Necesidad de la libertad: libertad de la necesidad. La realidad efectiva.....	438
7.5.3. Libertad y teleología. La Lógica del porvenir.....	451
8. Epílogo. La reflexión y el concepto de filosofía en Hegel: libertad, responsabilidad, decisión.....	461
8.1. Introducción.....	461

8.2. Libertad de la filosofía: la negatividad.	462
8.3. Responsabilidad de la filosofía: la alteridad.....	468
8.4. Decisión: la totalidad de la filosofía.	474
8.5. ¿Es posible pensar sistemáticamente? Dos indicaciones: reiteración y distancia.....	476
Conclusión.	487
Conclusiones.	497
Bibliografía	507
1) Obras de Hegel.....	507
2) Fuentes secundarias.....	508
3) Monografías y estudios.	509

Agradecimientos

Probablemente, y aunque no lo parezca, estas palabras son las más complicadas de la tesis. Evidentemente no por el tiempo dedicado en redactarlas ni por su densidad conceptual, sino por aquello que hay en ellas de inexpresado, de implícito, de inalcanzado, con respecto a su propósito. El objeto de investigación de una tesis es algo más que el estudio de un autor y de una serie de obras y de conceptos, correctamente tratados y profundizados; una tesis es algo más que la personal aportación que se intenta proponer para el desarrollo de un problema filosófico. Es, en el fondo, el elemento que acompaña y marca cada día de la propia existencia, durante un cierto periodo de tiempo -4 años-, al que se le dedican muchas energías y esfuerzos. Por esta razón, dejar constancia de ello, desde un punto de vista experiencial, es imposible en estas líneas.

Sin embargo, he de intentar al menos expresar mi gratitud a aquellas personas sin las que esta tesis no habría sido posible, o al menos no sería tal como es. Ante todo, a la Universidad Autónoma de Madrid: ciertamente las instituciones están hechas por las personas que las habitan, pero no dejan de ser –y en el caso de una Universidad, especialmente- lugares de agregación, de circulación de ideas y conocimientos, que favorecen el encuentro de esas personas. Es necesario, por tanto, hacer manifiesto el reconocimiento y el orgullo por haberme podido formar en una Universidad pública y prestigiosa como la UAM. Además, he de agradecer a la propia Universidad por haberme concedido la beca contrato predoctoral FPI-UAM, que me ha permitido desarrollar mi investigación con mayor serenidad y concentración.

Mi agradecimiento va también a las Universidades de Jena y Padova donde he realizado mis estancias de investigación y especialmente a mis tutores en esas estancias, respectivamente el profesor Klaus Vieweg y el profesor Luca Illetterati.

No puedo olvidar a mis compañeros y compañeras de despacho, con los que he compartido muchos momentos de la vida académica de estos años: momentos hechos de ayuda y apoyo recíprocos, de colaboración e intercambio de ideas (¡por supuesto, *no* siempre hablando de Hegel!). Mi agradecimiento también se extiende a los profesores del Departamento de Filosofía, por la transmisión de los valores de esta comunidad que ha contribuido a mi crecimiento personal y científico. Igualmente no olvido –aunque no los mencione detalladamente- a todos los amigos que he ido conociendo en los momentos de encuentro como congresos, seminarios, cursos y estancias a lo largo de estos cuatro años.

La dificultad de exponer mi agradecimiento se acrece cuando más me acerco a la esfera más personal, así que seré igualmente escueto, porque aun pocas palabras pueden contener un sentido igualmente (o más) sincero y profundo.

Tendría muchos motivos por los que agradecer a mis padres, pero me limito aquí solamente a uno: la confianza que siempre han puesto en mí a la hora de emprender mis proyectos y tomar mis decisiones.

Por otro lado, quien probablemente ha vivido (y soportado) más directamente mi convivencia con la tesis, merece un agradecimiento especial, exclusivo, por razones que no se pueden aquí describir, ya no por una mera cuestión de espacio, sino por la inexpresable intensidad que sería necesaria para ello. *Gracias, Natalia.*

Y finalmente, y como no podría ser diversamente, todo mi reconocimiento y gratitud ha de dirigirse a Félix Duque. Claramente por su aportación como Director de esta tesis, por su guía imprescindible. Pero no sólo: también por el hecho de que Félix nos enseña ante todo a pensar y además, a pesar de que a veces suele repetir esa frase de Deleuze de que “la filosofía sirve para entristecer”, nos enseña a disfrutar mientras lo hacemos, con la misma curiosidad y el mismo entusiasmo de cuando, por primera vez, cada uno de nosotros nos empezamos a dedicar a eso que llamamos *filosofía*.

1. Introducción.

1.1. Objeto de la tesis y *status quaestionis*.

Cuando nos referimos a nociones como reflexión, dialéctica o sistema, con respecto a Hegel, estamos tratando probablemente de algunas de las aportaciones más significativas y características de su filosofía, y también de conceptos fundamentales en la historia del pensamiento. Sin embargo, sería apresurado considerar nociones como “Sistema” o “método dialéctico”, como susceptibles de definición unívoca y sin problemas, ignorando sus raíces y su gestación. Si es verdad que en las obras maduras del filósofo suabo, estos conceptos han adoptado unas formas más definidas (y por ello, aparentemente más manejables), esto no quiere decir que la génesis de tales formas no haya implicado notables dificultades y una larga elaboración, que ha de ser investigada para devolver al pensamiento hegeliano una riqueza y profundidad que no se limite a la exposición lineal y plana de un momento más de la historia de la filosofía. Para evitar una perspectiva apresurada, es necesario, por tanto, un enfoque que combine la investigación historiográfica con el enfoque teórico, que trabaje genealógicamente a partir de los textos tempranos del autor, para poder trazar relaciones con sus referentes, sean éstos coetáneos, pasados o incluso posteriores a él, ya que, si bien esta investigación no se centrará en una comparación explícita con momentos de la filosofía contemporánea, sí es cierto que los problemas puestos por Hegel, muestran aun hoy en día toda su potencia y actualidad.

Ante todo, es necesario comprender las exigencias teóricas y el contexto en el que surge el pensamiento hegeliano: debemos investigar tanto su origen temático cuanto histórico, filosófico y cultural; o dicho de otra forma, debemos comprender las exigencias de Hegel antes de que fuese *Hegel*, reconocido y consagrado profesor en Berlín y, por tanto rodeado de rivales, con una potente influencia en el ambiente académico. A saber, tenemos que remontarnos a la juventud del filósofo, y no por puro gusto biográfico o anecdótico, sino porque incluso los más grandes filósofos trazan sus exigencias principales desde sus más precoces planteamientos.

En esta presentación preliminar, cabe al menos mencionar los términos conceptuales clave que constituyen el núcleo de esta investigación, y en cierta medida del pensamiento hegeliano: reflexión, antinomia, contradicción, dialéctica, sistema.

Todos ellos, íntimamente ligados en un camino en el que ninguno puede considerarse accidental o subalterno con respecto a otro. Si la dialéctica es el instrumento a través del cual Hegel conseguirá construir un sistema en el que la reflexión tenga un alcance fundamental, en el que método y contenido vienen a ser una misma cosa; y la contradicción es el problema al que la dialéctica intenta precozmente responder. Pero la contradicción, incluso en su aspecto más clásico y tradicional, no es para Hegel simplemente un problema: es el punto de partida crítico, el detonante a partir del cual se puede desarrollar un pensamiento sistemático. Además la contradicción hace claramente referencia al método escéptico del que Hegel se servirá en los años jenenses y que constituye un pasaje fundamental hacia la formulación definitiva de la dialéctica. Pero incluso antes de la incorporación del escepticismo a su reflexión, la contradicción representa un interesante terreno que no debemos descuidar para entender las preocupaciones del joven Hegel.

Es innegable que estos conceptos de la filosofía de Hegel que se desarrollarán en esta tesis doctoral han sido objeto de debate e investigación en numerosas ocasiones en la literatura filosófica dedicada a la filosofía clásica alemana. Sin embargo, escasas son las publicaciones que mantengan, por un lado, una atención al detalle reconstructivo de momentos determinados de las obras hegelianas, y al mismo tiempo, sean capaces de enmarcar las cuestiones en un horizonte más general, mostrando además el sentido profundo y transversal que éstas tienen para nuestro ejercicio filosófico actual. Si bien un tema como el de la reflexión y la antinomia, y sus consecuencias en la articulación de lo Lógico, es indudablemente capital en la filosofía de Hegel, su centralidad no siempre ha resultado tan evidente como ahora se empieza a advertir. El conocimiento y la difusión del pensamiento de Hegel han sido a menudo discontinuos, fragmentarios y parciales: por un lado, la difusión de su filosofía se ha dado más a través de las lecciones que de las obras publicadas y más sistemáticas, y sobre todo, en torno a temas que podían sintonizar mejor con el espíritu de la época; por otro, se presenta el problema de la inevitable distorsión a través de Marx y sus epígonos; o aun, por recepciones parciales pero totalizantes, como fue el caso de la introducción de la *Fenomenología* en Francia por Kojève. En todos estos casos, y otros análogos, la parte de su filosofía menos considerada ha sido a menudo la lógica: incluso las ediciones, y especialmente las traducciones, tendían a confundir la *Ciencia de la Lógica* con otros cursos de lógica o la lógica de la *Enciclopedia*, ofreciendo al lector un instrumento poco adecuado para entender la

evolución del pensamiento del autor, así como sus estructuras teóricas más determinantes; por no hablar ya de los esbozos de lógica en el periodo de Jena, que fueron durante largo tiempo ignorados pero que en realidad se revelan imprescindibles para comprender no solamente la lógica de madurez sino también las razones de la redacción de la *Fenomenología del Espíritu*. En suma, podemos afirmar que Hegel, a pesar de ser un autor conocido por todos, no deja de presentar importantes y potenciales claves de lectura cuando se entra en el detalle de sus textos y cuando se investiga a fondo el legado de sus estructuras especulativas, lo que implica que hemos de concentrarnos principalmente en su lógica, siempre que entendamos ésta en un sentido amplio (más adelante explicaremos cual es este sentido), como algo que propiamente deberíamos definir como “lo Lógico” (*das Logische*). Ahondando en esta dirección, seguramente obtendremos resultados interesantes que aporten a la *Hegel-Forschung* no solamente una profundización de algún aspecto aislado o una síntesis de varias interpretaciones, sino una comprensión más clara de la proficua y profunda relación que mantenemos con la lógica hegeliana que, más allá del contexto determinado del que surge, puede ayudarnos a articular propuestas filosóficas sólidas.

1.2. Objetivos y alcance de la investigación.

Conforme a lo afirmado en el apartado precedente, consideramos que el objetivo principal de esta tesis doctoral será mostrar, a través del pensamiento de Hegel, la profunda conexión de conceptos fundamentales, como los ya resumidos precedentemente, para explicitar su significado en el ámbito tanto de la filosofía de Hegel como de la problemática actual. Para ello nos hemos concentrado en la reconstrucción, desde los años de Jena, hasta la publicación de la *Ciencia de la Lógica*, usando como hilo conductor el tema de lo Lógico (*das Logische*). Conceptos como antinomia, reflexión, dialéctica o contradicción constituyen el eje en torno al que se configuran cuestiones estructurales del sistema y se puede también fundamentar los contenidos de las otras partes de la filosofía, más allá de la lógica. Pero es especialmente en la lógica, y particularmente en torno al concepto de reflexión, donde se encuentra el verdadero centro de articulación y definición de una serie de problemas que ocuparán nuestra atención y que probaremos a comprender y, si es posible, resolver. A partir de esta premisa y con esta orientación, hemos intentado reconstruir un tramo importante de la filosofía hegeliana a través de las obras que mayormente se ocupan de la evolución de la reflexión y del valor de la contradicción,

ofreciendo un panorama amplio de la problemática y de la confrontación con los interlocutores de Hegel, a veces manifiestos y, en otras ocasiones, escondidos en los pliegues de los textos, y acompañando al lector hacia comprensión articulada de las cuestiones que en las siguientes páginas iré adelantando. Cabe aclarar también que, si bien a lo largo de la tesis se insiste sobre la persistencia de algunos motivos que aparecen pronto en la filosofía de Hegel y se mantienen a lo largo de su pensamiento, esto no conlleva una lectura retrospectiva de los escritos que, injustamente, podrían no ser considerados como trabajos maduros. Todos esos textos tienen una propia autonomía, por lo que hemos intentado cuidarnos al máximo de exponer su contenido como tal, para no justificarlos solamente a partir de las obras posteriores, aunque más importantes, y por tanto, ofrecer unas conclusiones sabidas de antemano.

Además, en nuestra opinión, el tema de la antinomia y de la reflexión (y más en general de lo Lógico) nos permite indagar en torno al sentido del saber sistemático propuesto por Hegel. Por eso, nos hemos guiado por una perspectiva que podríamos denominar como metafilosófica; es verdad que la tarea de la filosofía se encuentra definida explícitamente ya en el propio Hegel, pero es importante hacer notar que ello se encuentra siempre profundamente vinculado con el planteamiento y el desarrollo de la lógica y a la vez con la problemática heredada (ante todo, por Kant), justamente por la voluntad hegeliana de concebir el pensamiento y el curso histórico como elementos inseparables. Adelantando un tema que luego veremos más en detalle, podemos afirmar que la operación de transformación de la relación entre lógica y metafísica no es, como veremos, una árida crítica a la filosofía del pasado paradójicamente acrítica e irreflexiva; al contrario, lo que Hegel busca es justamente reconfigurar y repensar el concepto mismo de filosofía. Además, repensar el concepto de la filosofía significa querer pensar sistemáticamente. Por ello, la lógica no es una forma de justificar los contenidos determinados del sistema, sino al contrario, la única vía para fundamentarlos en el propio sistema hegeliano pero también como herramienta teórica para nuestro actual ejercicio filosófico. A partir de esta advertencia, podemos sostener que la reconstrucción detallada de todos y cada uno de los momentos que ocupan estas páginas, está atravesada por la búsqueda de poder contestar a la pregunta ¿podemos aún pensar sistemáticamente? Esto es algo a lo que intentaremos responder en el epílogo.

Otra convicción profunda que nos ha guiado a lo largo de la investigación es que una tesis doctoral significa, ante todo, un momento de formación para quien la escribe, y formarse

sobre un autor como Hegel y sobre un tema como el de la reflexión requiere paciencia y decantación, en una palabra, tiempo. Por ello, somos plenamente conscientes de los límites que esta tesis puede tener, pero en todo caso, cada uno de esos límites es el testigo del trabajo realizado, día a día, el espejo de la formación recibida y enriquecida, a través de estos cuatro años, con sus lecturas, sus reflexiones y sus encuentros. Así, tal vez podamos considerarnos moderadamente satisfechos si logramos explicitar los temas propuesto, mostrando sus puntos de conexión y manteniendo el equilibrio entre el respeto por la letra y la comprensión más amplia del espíritu; equilibrio, esperamos, que quede reflejado también a la hora de evitar la oscilación entre resumir superficialmente la filosofía de Hegel o mirarla con sumo detalle pero sin añadir nada a lo que ya encontramos en sus páginas.

1.3. Metodología.

La investigación y la comprensión de los problemas a los que nos hemos enfrentado surgen ante todo de una confrontación directa con la fuente primaria, esto es, de una lectura atenta y meticulosa de los textos de Hegel, y principalmente sobre la edición académica de Meiner. También hemos trabajado sobre los textos de otros autores directamente implicados (en particular Kant), de los que se ha intentado reflejar su punto de vista y sus exigencias sin reducirlos a la visión del propio Hegel. Se ha tratado de un trabajo cuidadoso y respetuoso con las indicaciones de los textos, en un método que si no llegamos a definir como hermenéutico, habría de considerarse cercano a la indicación de Gadamer, para quien deberíamos aprender a deletrear a Hegel (*Man solle erst einmal Hegel buchstabieren lernen*). Firmemente convencidos de la riqueza de los textos hegelianos, hemos querido estudiar detalladamente algunos momentos de la obra de Hegel, que, aun siendo conocidos y a menudo citados, revelan notables potencialidades para un horizonte de comprensión nuevo. Comentar textos tan densos y fundamentales sigue siendo, en nuestra opinión, la vía maestra para una comprensión profunda y completa de un autor como Hegel. En todo caso, como la bibliografía atestigua y de la que ahora adelantaré alguna referencia, también hemos trabajado sobre la bibliografía secundaria más importante, considerando sea estudios ya clásicos como las aportaciones más recientes. En todo caso, lo que a menudo se ha buscado en la amplia literatura consultada ha sido una confrontación con la propia lectura e interpretación, o bien, una conceptualización más amplia que permitiese conectar algunos puntos, pero nunca se ha

tratado de dejarse guiar por interpretaciones ya definidas y asumirlas sin más, manteniendo siempre, por el contrario, una atención mayor hacia la fuente primaria.

En tal sentido, ofrecemos aquí, preliminarmente, una visión general que podrá dar fe de los estudios y las publicaciones relativas al problema que aquí nos atañe y que han resultado útiles herramientas para poder llegar a las conclusiones aquí expuestas. Cabe decir que no hemos considerado mayormente aquellas interpretaciones de Hegel que caen bajo uno de los prismas a los que nos referíamos en el apartado anterior (es decir, interpretaciones muy distorsionadas y probablemente ajenas al sentido verdadero de la filosofía de Hegel), sino que nos hemos concentrado principalmente en torno a los estudios que surgen en torno a la publicación de la edición crítica (las *Gesammelte Werke*). Con ello, cabe añadir que la mayor y más sólida tradición de estos estudios son de ámbito y lengua alemanes, surgiendo ya desde los años 50-60 del siglo pasado. Sin estudiosos como Pöggeler, Nicolín, Gadamer, Düsing, Henrich, Baum, Horstmann, Jaeschke o Fulda (por citar algunos y cuyas referencias más detalladas se encuentran en la bibliografía de la tesis) no habría sido posible, no solamente la comprensión del pensamiento hegeliano, sino tampoco el estudio de manuscritos que permanecían en los archivos, y cuya progresiva edición nos ha permitido tener una visión más clara del pensamiento hegeliano. Además, también principalmente en el ámbito alemán (aunque cada vez más internacionalizado), cabe mencionar la *Internationale Hegel-Gesellschaft*, que con su acción institucional y sus importantes congresos (el último fue en 2018, el 32º que se celebró en Tampere, Finlandia) ha impulsado la *Hegel-Forschung* con decisión. Cabe mencionar también al respecto las publicaciones periódicas (entre ellas, desde luego, los *Hegel-Studien*).

También hay que señalar las aportaciones en ámbito italiano, que fue bastante precoz y en estrecha conexión con el alemán. Autores como Lugarini, Verra, Massolo, Masullo, Chiereghin, Vitiello o Bodei han sabido ofrecer claves interesantes, proponiendo una visión más amplia que la mera reconstrucción filológica, pero con rigor especulativo y atención a los temas centrales de la tradición filosófica.

Más problemática, sin embargo, ha sido la situación en Francia, donde a menudo se han dedicado más atenciones al Hegel fenomenológico (y desde una perspectiva fenomenológica) que a la lógica, aunque esa atención haya tenido excelentes resultados,

como en el caso de Hyppolite o Labarrière. Más específicamente en lo que concierne a la lógica, merece la pena, de todas maneras, recordar los estudios de Jarczyk o Kervégan.

En España, a pesar de una interesante tradición de la recepción e interpretación de Hegel, hemos de constatar que la lógica nunca ha sido el tema privilegiado en las publicaciones de este ámbito. En tal sentido, cabe mencionar la relativamente reciente nueva edición de la *Ciencia de la Lógica*, por parte de Félix Duque, esperando que dé lugar a un renacido interés por la temática. Además, no hay ediciones de ninguno de los cursos o esbozos de lógica, ni de los años de Jena ni de los posteriores. Sí que cabe dar cuenta de dos iniciativas importantes en el ámbito de los estudios de la lógica hegeliana de los últimos años: el primero es el congreso de 2012, coordinado por Félix Duque, y titulado “Lógica de la constitución, constitución de la lógica” y el segundo es el congreso “La lógica de Hegel” de 2016 en la Universidad de Valencia, organizado por Edgar Maragat (al que siguió un homónimo volumen, como se detalla en la bibliografía).

1.4. Estructura.

Después de la presente introducción, el primer capítulo tratará de aquello que podemos definir como la “prehistoria” del problema central de la tesis, en los años que van de 1796 a 1800. Se considerarán textos como el denominado *Más antiguo sistema del idealismo alemán*, algunos fragmentos escritos por Hegel entre Berna y Frankfurt (como *Glauben und Sein* o el *Systemfragment*), pero también veremos la confrontación con algunos textos de Hölderlin para llegar hasta el periodo de Jena, que trataremos con más detalle en los próximos capítulos, pero del que daremos alguna muestra a través de las cuestiones contenidas en el *Habilitationschrift* o en algunos fragmentos de la *Constitución de Alemania*. En todo caso, el objetivo de este capítulo es el de mostrar como algunas exigencias profundas ya están en Hegel desde su juventud: el concepto de contradicción y la relación entre sujeto y objeto son cuestiones fundamentales que Hegel comprende a través de la confrontación no solamente de la filosofía kantiana sino también, de forma incluso más concreta, con sus compañeros del *Stift* de Tübinga, Hölderlin y Schelling, con los que, como es sabido, escribe el manifiesto al que nos hemos referido. Por tanto, estos primeros años son muy significativos para la presentación del horizonte problemático al que más tarde Hegel se enfrentará.

En el siguiente capítulo, trataremos de los primeros años del periodo de Jena y en particular de algunas de sus primeras publicaciones como el *Differenzschrift*, o *Glauben*

und Wissen y el escrito sobre la *Relación del escepticismo con la filosofía* (los dos últimos, publicados en el *Kritisches Journal*). Pero también nos ocuparemos de algunos de los fragmentos de los cursos sobre Lógica y Metafísica que Hegel impartió en Jena como *Privatdozent*. Se trata de fragmentos breves que sin embargo muestran la centralidad de la lógica para el joven Hegel. En el primer grupo de escritos, podríamos observar la polémica de Hegel contra Kant y Fichte, en favor de Schelling, aunque se entrevé ya la búsqueda de soluciones alternativas y no perfectamente coincidentes con las del autor del *Sistema del idealismo trascendental*. Además, en estos años empieza a tomar forma el método dialéctico, a través de una confrontación con el escepticismo y la filosofía griega. En los otros escritos, veremos cómo Hegel intenta aplicar este método incipiente a cuestiones estructurales como la relación entre lógica y metafísica, dando lugar a una compleja relación con la lógica trascendental, en el sentido de una *Vernichtung* de las categorías del entendimiento finito.

El capítulo sucesivo se ocupará exclusivamente de la *Lógica y Metafísica* de 1804/05. El trabajo consistirá en un comentario casi integral del manuscrito que intentará mostrar algunos puntos fundamentales vinculados, por un lado, a la exposición crítica de las categorías de la lógica kantiana, con su evidente trazo dialéctico-anulador, respecto a lo que podremos advertir una notable evolución en torno al valor de la contradicción, ya no solo en términos polémicos, sino también constructivos, como en la parte dedicada a la Infinitud; por otro lado, será un lugar útil para analizar el progresivo distanciamiento de Schelling y de una metafísica de la sustancia, para comenzar a fundamentar una metafísica del sujeto, la cual asume e integra en sí la primera, sin embargo, como su necesario basamento o *Grundlage*. Todo este texto presenta fuertes problemas estructurales (sobre todo en lo relativo a la función y posición de la conciencia) que permanecen irresueltos y que darán lugar a la crisis fenomenológica.

Justamente de la *Fenomenología del Espíritu* se ocupa el siguiente capítulo. De la obra de 1807, escogeremos aquellos momentos que nos permitan mejor identificar la evolución de la estructura lógica que luego dará lugar a la *Gran Lógica*. En primer lugar, la Introducción, en la que Hegel pone el problema del porqué de una *Fenomenología del Espíritu*, y que nos conduce a tratar la relación de esta obra con el entero sistema así como a la comprensión de algunos instrumentos especulativos imprescindibles (como los *Wir-Stücke* o a la dialéctica del en-sí y para sí). Después trataremos del tercer capítulo: “Fuerza y entendimiento”, en el que Hegel avanza una crítica al entendimiento kantiano a través

de la necesidad de la exteriorización de la fuerza y, por tanto, de la supresión de la distinción entre fenómeno y cosa en sí, hasta el descubrimiento de la autoconciencia. Y finalmente, volveremos a la *Vorrede* en la que Hegel resume y recoge el significado de la obra, mostrando su estructura especulativa y la posibilidad de una transición hacia un saber verdadero. También el alejamiento de Schelling deviene definitivo y Hegel se prepara para enfrentarse a la posibilidad de un saber sistemático que tenga en su centro a la lógica.

Posteriormente dedicaremos nuestra atención a algunos escritos de la denominada *Propedéutica* de Nuremberg. En particular, analizaremos el primer esbozo de proyecto enciclopédico, en el que se ve claramente la superación de la *Fenomenología* y la centralidad de la lógica. Los otros dos manuscritos que tomaremos en consideración se centran en la lógica: el primero es de 1808/09 y es un curso de Lógica para la Clase Media del *Gymnasium*; Hegel intenta allí una síntesis entre fenomenología y lógica, pero ello se revela finalmente incompatible. El otro manuscrito, del año sucesivo, es también un curso de Lógica para la Clase Media, y su principal interés consiste en que es coevo a la redacción de la *Ciencia de la Lógica*. Otro aspecto interesante es que, en estos manuscritos, Hegel hace un análisis de las antinomias kantianas, mostrando cómo a través de su resolución se den las condiciones para un saber verdaderamente conforme a razón.

El último capítulo, antes del epílogo, es el más extenso y se dedica a analizar y comentar algunos momentos y problemas de la *Ciencia de la Lógica* en los que se refleja la madurez de Hegel sobre puntos centrales en la tesis, en particular en torno a la reflexión y a la antinomia. En primer lugar, retomaremos la cuestión de la introducción al saber verdadero y, por ende, de la relación entre lógica y *Fenomenología*. Después, nos ocuparemos de la crítica que Hegel hace a las antinomias matemáticas en la Doctrina del Ser. Estas antinomias son seguramente más simples de resolver que las dinámicas y de hecho, Hegel las reduce a meras observaciones. En tercer lugar, y ya en el ámbito de la Doctrina de la esencia, nos detendremos en los momentos de la contradicción, de la reflexión y el fundamento, exponiendo el sentido de la negatividad en su nivel más profundo, para luego retomar el camino hacia la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Finalmente, considerando que el dualismo que atraviesa todo el libro dedicado a la Esencia puede ser leído como la contraposición entre libertad y necesidad, que son los dos extremos de la tercera antinomia kantiana, podemos unir algunos puntos (fundamento, fuerza, causalidad y

teleología) para mostrar como Hegel resuelve el problema de conjugar libertad y pensamiento sistemático.

Por último, hemos colocado un epílogo en el que hemos intentado trasponer algunas de las figuras lógicas de este proceso hegeliano en un ámbito más práctico, pero que también nos resulta útil para interrogarnos en torno al concepto de filosofía, en Hegel y para nosotros. Así hemos profundizado en las siguientes parejas de conceptos: libertad/negatividad, responsabilidad/alteridad, decisión/totalidad, interrogándonos sobre la posibilidad de concebir, a través de las coherencias hegelianas, instrumentos útiles para una praxis filosófica que no renuncie a la complejidad pero que sea capaz también de enfrentarse a los problemas ampliando la fundamentación de las soluciones; en otras palabras, que sea capaz de pensar sistemáticamente.

1.5. Introduzione e riassunto (in lingua italiana).

La finalità principale di questa tesi dottorale è mostrare, attraverso alcuni dei momenti più decisivi del pensiero di Hegel, la profonda connessione di importanti concetti della sua filosofia e del significato dei medesimi per il suo sistema, portando a termine una ricostruzione che va dagli anni jenesi a la pubblicazione della *Scienza della Logica* e che si articola intorno alla questione della logica, o meglio di ciò che è logico (*das Logische*). Nozioni come antinomia, riflessione, contraddizione oppure dialettica costituiscono l'asse intorno al quale si plasmano le questioni strutturali del sistema e si possono fondare anche i contenuti delle altre parti della filosofia, oltre la logica. Ma è proprio nella logica, e specialmente nella logica della riflessione, dove risiede il vero centro di articolazione di una serie di problemi che sarà nostra cura trattare e risolvere nella misura delle nostre possibilità. A partire da questa premessa e con questo orientamento, cercheremo di ricostruire un tratto importante della filosofia hegeliana attraverso quelle opere che maggiormente si occupano del problema dell'evoluzione della riflessione e del valore della contraddizione, cercando di offrire uno spettro ampio della problematica e del confronto con gli interlocutori di Hegel, talvolta espliciti e altre volte nascosti nelle pieghe del testo, e accompagnando il lettore verso una comprensione articolata di certe questioni che più avanti elencherò.

In tal senso, come accenno metodologico, occorre dire che il lavoro si è svolto principalmente sulla fonte primaria, principalmente sui testi di Hegel (e per lo più sull'edizione accademica di Meiner) e degli autori coinvolti nelle problematiche

(soprattutto Kant) di cui si è voluto mostrare anche le proprie coerenze e non soltanto il punto di vista dello stesso Hegel. In ogni caso, si è trattato di un lavoro attento e di costante riferimento alle indicazioni degli autori principali, in un metodo che se non definissimo proprio “ermeneutico”, andrebbe considerato comunque vicino all’indicazione che diede Gadamer, il quale raccomandò di imparare a seguire, sillaba a sillaba, Hegel (*Man solle erst einmal Hegel buchstabieren lernen*). Fermamente convinti della ricchezza dei testi hegeliani, abbiamo voluto studiare in dettaglio alcuni momenti della opera di Hegel, i quali, sebbene molto conosciuti e citati hanno ancora ampie potenzialità per un nuovo orizzonte di comprensione. Commentare testi così densi e fondamentali continua ad essere, a nostro avviso, la strada maestra per una comprensione ricca e completa di un autore come Hegel. In ogni caso, abbiamo lavorato anche sulla letteratura critica più importante, considerando gli studi ormai classici così come i contributi più recenti, principalmente di ambito tedesco, ma anche italiano, francese e spagnolo.

Coerentemente con questa premessa, consideriamo che la portata di questa ricerca si concentri soprattutto nel fatto di riuscire a tracciare certi punti di congiunzione tra momenti della filosofia hegeliana che spesso si sono trattati isolatamente, senza calibrare le ultime conseguenze, oppure troppo sommariamente, senza la dovuta attenzione ai singoli momenti. Cercando di trovare quel giusto mezzo che aiuti alla comprensione dei problemi senza una loro banalizzazione, consideriamo anche la possibilità di ripensare le categorie della logica hegeliana per la nostra prassi filosofica attuale, attraverso una visione d’insieme e di un’analisi dei problemi filosofici non circoscritti all’ambito contingente dei singoli autori.

Dopo l’introduzione, nella quale si spiegano il tema centrale, lo scopo, la metodologia, lo *status quaestionis* del problema e la struttura medesima della tesi, si apre il primo capitolo vero e proprio (indicato come secondo nell’indice, considerando la propria introduzione come il primo).

In questo capitolo si tratterà in effetti della “preistoria” del problema centrale negli anni che vanno dal 1796 al 1800. Si considereranno testi come il *Più antico sistema dell’idealismo tedesco*, alcuni frammenti scritti da Hegel tra Berna e Francoforte (come *Glauben und Sein* o il cosiddetto *Systemfragment*), ma anche un confronto con alcuni testi di Hölderlin per arrivare infine al periodo jenese, che tratteremo nei seguenti capitoli più

nel dettaglio ma di cui, in questo capitolo, offriremo alcuni cenni intorno alle questioni contenute nel *Habilitationschrift* e in alcuni frammenti della *Costituzione tedesca*. In ogni caso, lo scopo di questo capitolo è quello di mostrare come alcune esigenze profonde sono già presenti in Hegel sin dalla sua giovinezza: il concetto di contraddizione, il ruolo del pensiero e la relazione soggetto-oggetto sono questioni fondamentali che Hegel recepisce confrontandosi non soltanto con la filosofia kantiana ma anche, in modo più diretto e concreto, con i suoi compagni allo *Stift* di Tubinga, Hölderlin e Schelling, con i quali, com'è noto scrive il manifesto appena citato. Già in questo Hegel possiamo assistere ad un orizzonte di problemi, ai quali si cercherà di rispondere negli anni successivi.

Nel terzo capitolo, tratteremo dei primi anni del periodo di Jena e in particolare dei cosiddetti scritti pubblici, cioè alcune delle prime pubblicazioni come il *Differenzschrift* o *Glauben und Wissen* e lo scritto sul *Rapporto dello scetticismo e la filosofia* (questi ultimi pubblicati nel *Kritisches Journal*). Ci occuperemo inoltre di alcuni dei frammenti dei corsi su Logica e metafisica che Hegel tenne a Jena come *Privatdozent*. Si tratta di frammenti brevi che però mostrano la centralità della logica per il giovane Hegel. Nel primo gruppo di scritti, potremo assistere alla polemica di Hegel contro Kant e Fichte al fianco di Schelling, ma anche intravedere la ricerca di soluzioni alternative e non perfettamente coincidenti con quelle dell'autore del *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Inoltre, in questi anni avanza lo sviluppo del cosiddetto metodo dialettico, attraverso un confronto con lo scetticismo e la filosofia greca. Negli altri scritti, vedremo come Hegel cerca di applicare quell'incipiente metodo a questioni strutturali come il rapporto tra logica e metafisica, avviando il confronto con la logica trascendentale nel senso di una *Vernichtung* delle categorie dell'intelletto finito.

Il quarto capitolo tratterà esclusivamente della *Logica e Metafisica* di Jena del 1804/05. Sarà un commento pressoché integrale che cercherà di mostrare alcuni punti fondamentali legati, da un lato, all'esposizione critica delle categorie della logica kantiana, con il suo evidente tratto dialettico annientante, nella quale si noterà una decisa evoluzione intorno al valore della contraddizione non soltanto già in termini critici bensì propriamente razionali, come per esempio nella parte dedicata alla "infinità"; dall'altro, sarà un luogo utile per rintracciare il progressivo distacco da Schelling e da una metafisica della sostanza, per indirizzarsi verso una metafisica del soggetto. Ad ogni modo, questo manoscritto presenta ancora forti problemi strutturali (legati soprattutto al ruolo e alla

posizione della coscienza) che rimangono in sospeso e che daranno luogo alla crisi fenomenologica.

Il quinto capitolo sarà appunto dedicato alla *Fenomenologia dello Spirito*. Dell'opera del 1807 sceglieremo quei luoghi che più ci permetteranno di individuare l'evoluzione della struttura logica che poi sfocerà nella Grande Logica. Innanzitutto l'Introduzione, dove Hegel pone il problema del perché di una *Fenomenologia dello Spirito*, e che ci conduce alla questione del rapporto di quest'opera con l'intero sistema così come alla comprensione di alcuni strumenti speculativi imprescindibili (come i *Wir-Stücke* o la dialettica tra l'in-sé e il per-sé). Poi tratteremo del terzo capitolo, Forza ed intelletto, nel quale Hegel porta avanti la critica all'intelletto kantiano attraverso la necessità dell'esteriorizzazione della forza e quindi della soppressione della distinzione tra fenomeno e cosa in-sé, sino allo scoprimento dell'autocoscienza. Infine, ritorneremo alla *Vorrede* dove Hegel tira le somme dell'opera mostrando la intelaiatura teoretica e quindi la possibilità di transitare verso un sapere vero, quello della logica. Anche l'allontanamento da Schelling è ormai definitivo e Hegel si prepara ad affrontare la possibilità di un sapere sistematico che abbia il suo centro nella logica.

Nel sesto capitolo, ci occuperemo di alcuni degli scritti della cosiddetta *Propedeutica* di Norimberga. In particolare, analizzeremo la prima bozza di progetto enciclopedico, nel quale si vede chiaramente il superamento della *Fenomenologia* e la centralità della logica, così come il rapporto tra le parti del sistema. Gli altri due manoscritti che considereremo saranno incentrati sulla logica: il primo del 1808/09 è un corso di logica per la classe media, dove Hegel cerca una sintesi tra *Fenomenologia* e *Logica*, ma queste due prospettive si rivelano finalmente incompatibili, mentre l'altro è ancora un corso di logica per la classe media ma dell'anno successivo, scritto in concomitanza con l'estensione della *Scienza della Logica*. Un aspetto molto interessante di questi ultimi due corsi è l'analisi che Hegel fa delle antinomie kantiane, mostrando come proprio attraverso il loro superamento si possa accedere ad un sapere veramente razionale.

Il settimo capitolo, il più corposo, è dedicato ad alcuni momenti e problemi della *Scienza della Logica* nei quali si riflette la maturità hegeliana sui punti centrali della tesi, in particolare la riflessione e l'antinomia. In primo luogo, riprenderemo la questione dell'introduzione al sapere vero e quindi il rapporto tra logica e *Fenomenologia*. In seguito, ci occuperemo della critica che Hegel fa alle antinomie matematiche nella

dottrina dell'essere. Queste antinomie sono sicuramente più semplici di quelle dinamiche ed infatti Hegel le riduce a osservazioni critiche con rispetto alla parte principale in cui si tratta dei momenti della quantità. In terzo luogo, e già nell'ambito della dottrina dell'essenza, analizzeremo i momenti della contraddizione, della riflessione e il fondamento, mostrando il senso della negatività nel suo punto più profondo, per riprendere il cammino verso la realtà effettuale (*Wirklichkeit*). Infine, considerando che proprio il dualismo che attraversa tutto il libro dell'essenza può essere letto come la contrapposizione tra libertà e necessità, che sono anche i due estremi della terza antinomia kantiana, quella sulla libertà trascendentale, possiamo unire alcuni punti (fondamento, forza, causalità e teleologia) per mostrare come Hegel risolve il problema di coniugare libertà e pensiero sistematico.

L'ultimo capitolo è una sorta di epilogo nel quale abbiamo cercato di leggere alcune delle figure logiche di questo percorso hegeliano alla luce del loro possibile utilizzo per delineare un concetto di filosofia. Così abbiamo abbinato la negatività alla libertà, la alterità alla responsabilità e la totalità alla decisione; in tal senso si tratta di capire se attraverso l'analisi dei concetti hegeliani si possano avere ancor oggi strumenti utili per una prassi filosofica che non rinunci alla complessità ma che sia capace anche di affrontare le problematiche ampliando lo spettro delle soluzioni; in altre parole, che sia capace di pensare sistematicamente.

2. Primeros planteamientos y raíces filosóficas: Hegel entre 1796 y 1801.

Ante todo es necesaria una breve, fugaz advertencia: de hecho, cabe decir que cuando se trata de un autor tan importante es difícil definir por dónde comenzar (y también por dónde acabar) una investigación que pretende ser, al menos en los aspectos tratados, suficientemente exhaustiva: puede ser relativamente fácil definir un núcleo temático inicial, pero seguidamente las evoluciones nos llevan por caminos que no están del todo previstos y que a menudo se imponen durante la redacción de la investigación. En este caso, resultó imposible, ya de forma bastante temprana, no remontar a los primeros años de la vida filosófica de Hegel, para poner en evidencia, si bien de forma resumida y esencial, algunos momentos significativos para con el tema general de la tesis. Por esta razón, en este primer capítulo, hemos escogido y acomunado algunos textos precedentes al periodo de Jena, o incluso algunos ya pertenecientes a la estancia de Hegel en esa ciudad, que son realmente significativos, en particular en lo que se refiere al tema de la contradicción, que aparece ya como una decisiva prefiguración de las problemáticas sucesivas.

2. 1 El más antiguo programa del idealismo alemán.

Quisiera empezar este primer capítulo y la reconstrucción de momentos del joven Hegel por un texto cuyo autor no es ni siquiera Hegel (o al menos exclusivamente él) y que ha sido denominado como «*El más antiguo programa del idealismo alemán*». El texto, datado entre diciembre de 1796 y enero de 1797, es poco más que un fragmento de apenas dos páginas y está lejos de ser un texto sistemático¹. Se puede atribuir con bastante

¹ Se ha tratado desde los orígenes de la *Hegel-Forschung*, y más en general de los estudios de la filosofía clásica alemana, de un texto que proporcionado numerosos motivos de discusión, empezando por su autoría, por su propio título (asignado, pero significativo) y por el entramado entre elementos biográficos y propiamente filosóficos que ofrecía. Indicamos aquí algunos, de los más significativos, estudios: D. Henrich, *Systemprogramm?*, en R. Bubner (Hg.), *Das älteste Systemprogramm, Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bouvier, Bonn, 1982; F. Nicolín, *Aus der Überlieferungs- und Diskussionsgeschichte des ältesten Systemprogramms* en F. Nicolín, O. Pöggeler (hgs.), *Hegel Studien Band 12*, Bouvier, Bonn, 1977; O. Pöggeler, *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, en H-G. Gadamer (Hg.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bouvier, Bonn, 1965; O. Pöggeler, *Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*, en R. Bubner (Hg.), *Das älteste Systemprogramm, Studien zur Frühgeschichte des deutschen*, Bouvier, Bonn, 1982; F. Strack, *Das Systemprogramm und kein Ende*, en R. Bubner (Hg.), *Das älteste Systemprogramm, Studien zur Frühgeschichte des deutschen*, Bouvier, Bonn, 1982; X. Tilliette, *Schelling als Verfasser des Systemprogramms?*, en R. Bubner (Hg.), *Das älteste Systemprogramm, Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bouvier, Bonn, 1982.

probabilidad la extensión a la mano de Hegel, pero seguramente se trata del fruto de un trabajo conjunto con Hölderlin y Schelling, o incluso de un grupo más amplio.

¿Qué es lo que resulta interesante de este breve texto? Más allá de su aspecto fragmentario, se nos presenta, reducida en pocas líneas, una idea nueva de y para la filosofía. El autor (o los autores) consideran definitiva, después del trabajo filosófico de Kant, la reducción de la metafísica a una moral, a una ética², y por lo tanto todo sistema debe derivar de un único principio: a saber «la representación de mí mismo como un ser absolutamente libre»³. Y no falta el entusiasmo sobre este principio, hasta el punto de definir la posición de la propia libertad como «la única verdadera creación de la nada que se pueda pensar»⁴, sosteniendo que incluso la física debe articularse a partir de ese principio, ya que ésta actualmente «avanza penosamente a base de experimentos»⁵. Si incluso la física se debe guiar por la libertad, resulta más evidente que también deba hacerlo la política, llegando a afirmar que hay que ir más allá del Estado, porque no puede haber *idea* de Estado ya que éste es mecánico y la única idea es la idea de libertad. Además las ideas de libertad y de razón se reúnen en la de belleza, donde la poesía vuelve a ser «maestra de la humanidad»⁶. El fragmento se cierra con una referencia a la religión: el texto advierte que no sólo las masas necesitan de una religión sensible, sino también el filósofo. Es tarea de la filosofía, por tanto, fundar una nueva religión: una mitología de la razón que, a través de las ideas estéticas permita a la mitología «hacerse filosófica y al pueblo racional, mientras que la filosofía tiene que hacerse mitológica para hacer sensibles a los filósofos»⁷.

Éstos son los contenidos esquemáticamente resumidos y aunque el texto se limite a una presentación de cómo se debería articular un sistema filosófico y no ahonda en los detalles, sí que se pueden sacar algunas conclusiones. Notemos como en la presentación de los grandes temas hay un doble movimiento: en primer lugar, se nos presenta una idea general, la libertad, a partir de la que deben descender las ideas de la física (es decir, las

² Contrariamente a lo que encontraremos en obras sucesivas de Hegel, aquí moral y ética (o mejor dicho, eticidad) son considerados conceptos equivalentes.

³ La edición académica evita poner un título al fragmento y lo indica como Text 76: *Eine Ethik* (GW 2, p. 615). Cf. también la traducción que se encuentra en Hegel, *Ensayos y esbozos*, ed. J. M. Ripalda, FCE, Madrid, 2014, p. 305. (Indicaré esta edición entre corchetes también en lo relativo a los demás fragmentos que se encuentran en los dos primeros volúmenes de la edición académica).

⁴ Ibidem.

⁵ Ib.

⁶ GW 2, 616 [307].

⁷ Ibidem.

leyes naturales y empíricas) y del Estado (a saber, de todo lo relacionado con lo político y con la historia). Éstas, a su vez, tienen su articulación hasta llegar a las particularidades y a los accidentes de la realidad. Pero, en un segundo momento, el texto presenta una inversión: en lo que se reúnen todas las ideas particulares es en la idea de belleza. Por lo tanto, belleza y libertad deben coincidir. Y aquí Hegel y sus compañeros reivindican el sentido platónico de la belleza donde el acto supremo de la razón «es un acto estético, y que verdad y bondad solo se hermanan en la belleza»⁸. La libertad entonces cobra una dimensión más amplia que la simple afirmación de un Yo y la belleza no es sólo una cuestión de gusto sino que asume un lugar privilegiado junto a la verdad. Por último, y para contrarrestar la inaccesibilidad de la belleza, el manifiesto reserva un lugar fundamental para la religión que se revela un instrumento indispensable. Como decíamos, a través de una mitología de la razón se puede explicar a los hombres esa unión de libertad y belleza para que los pueblos puedan hacerse racionales y pueda reinar «la libertad general y la igualdad de los espíritus»⁹. Como vemos, el trazado aparece bastante claro: a partir de la afirmación de mi libertad puedo ir articulando las ideas de la realidad, pero sólo si participo¹⁰ de la idea de belleza y sólo si consigo dar vida a una mitología de la razón que, con una función pedagógica, pueda difundir entre los hombres las ideas estéticas y compartir la idea de libertad.

Si bien el texto comparte el espíritu fichteano de la difusión de la libertad en sentido universal, la articulación a partir del ideal estético, es reconducible más bien a la componente hölderliniana y schellinguiana¹¹, mientras que la crítica al Estado y la función de la religión mitológica, pueden considerarse como los elementos más hegelianos¹².

⁸ Ib. Cf. también K. Düsing, *Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel* en C. Jamme, O. Pöggeler (hgs), *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, pp. 101-117; C. Jamme, „*Ein ungelehrtes Buch*“, Bouvier, Bonn, 1983, pp. 141-219.

⁹ GW 2, 617 [307].

¹⁰ Es fundamental captar el trasfondo metafísico de todo el texto (que además sigue presente en los primeros años del propio Hegel) en el que se pone ante un elemento central y originario, del cual derivan, por participación, las restantes partes que aquí se presentan. Esto es debido a la lectura y reinterpretación que los autores del manifiesto iban haciendo de Spinoza, como más tarde mostraremos con mayor detenimiento.

¹¹ Ciertamente la fuerza de la componente estética no era algo ocasional en la época, pensemos simplemente en la kantiana *Crítica del juicio* o las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller. Cf. F-P. Hansen, „*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*“. *Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, De Gruyter, Berlin, 1989, pp. 445-464.

¹² En los debates sobre la autoría del *Programa*, más allá del aspecto puramente material, lo que es más interesante es destacar las aportaciones de cada uno de los autores y, en tal sentido, la cuestión de una religión popular, a partir de una vivificación de la religión cristiana es un tema típicamente hegeliano, una «Subjektivierung der "objektiven Religion"», según la expresión de Martin Bondeli (M. Bondeli, *Hegel in Bern (Hegel Beiheft 33)*, Bouvier, Bonn, 1990, p. 114 y ss.; también se señala, cf. O. Pöggeler, *Hegels philosophische Anfänge*, en C. Jamme, H. Schneider (Hg.), *Der Weg zum System*, Suhrkamp, Frankfurt/M,

Ambas cuestiones apuntan en una dirección que deja progresivamente de lado al filósofo de la *Grundlage* para proponer una nueva constelación de temas y sobre todo una nueva manera de relacionarlos. El *Manifiesto* encontrará conexiones más directas en la evolución de la filosofía de Schelling que en la de Hegel y denota, además, una presencia evidente de Hölderlin (y sobre todo del fragmento *Juicio y Ser*, que tanta influencia ejerció en función anti-fichteana sobre Hegel y Schelling, como veremos dentro de poco más detenidamente), aun así su mención es necesaria para entender el contexto en el que el joven Hegel se encontraba.

La unificación en el ideal estético, en función anti-fichteana, responde a una exigencia que en aquellos años se irá radicalizando. Además, la función de la religión como factor unificador será desarrollada por Hegel en el periodo de Frankfurt. Es cierto que aún no se habla de contradicción (y mucho menos de dialéctica): es más, justamente lo que se pone de relieve es esa participación del ideal estético, que constituye la más alta y originaria unidad del ser, esa posibilidad de compartir armoniosamente la libertad entre todos los hombres. Aquí no hay choque, negatividad o contraposición, pero es cierto que se trata de un programa, de un manifiesto que tiene por tarea la de enunciar los objetivos que se pretender alcanzar, más que su efectiva realización.

Pero la contradicción está latente: el texto surge de la necesidad de un nuevo paradigma filosófico y justamente será Hegel el que enfocará explícitamente la fuerza detonante de la contradicción. Durante unos años, la contradicción será el síntoma de una fractura en el presente, sin dejar de mostrar con todo un cierto tono nostálgico hacia formas de unidad de un pasado mítico, como la eticidad griega o la armonía de la naturaleza (aunque los paisajes bucólicos nunca influyeron demasiado a Hegel); aun así, desde el principio Hegel comprende que los instrumentos para reducir esa tensión causada por la escisión deben intentar recorrer nuevas vías. Es la convicción sobre este punto la que impulsará a Hegel hacia un método capaz de desarrollarse de forma inmanente al contenido.

1990, pp. 83-89), ya presente en fragmentos de Berna, anteriores, por tanto, a la redacción del *Programa* común.

2.2 Entre Berna y Frankfurt.

A continuación, veamos algunos textos ejemplares de aquellos años para comprender la orientación que empieza a tomar la reflexión hegeliana.

En un esbozo que comienza con las palabras *Religion, una religion, fundar una religion...*, Hegel adopta un lenguaje un poco oscuro y utiliza algunas imágenes metafóricas. Hegel escribe: «Comprender es dominar, vivificar los objetos es convertirlos en dioses»¹³. ¿Qué quiere decir aquí Hegel? Antes de intentar una respuesta podemos añadir algunas palabras más del mismo fragmento:

Contemplar un torrente, ver cómo tiene que caer a lo hondo por las leyes de la gravedad y cómo se halla encerrado y aprisionado entre el lecho y sus márgenes, eso es comprenderlo; darle un alma, tomar parte en él como un igual, eso es convertirlo en un dios.¹⁴

Un Hegel que se integre en un torrente y se fusione con la naturaleza es una imagen extraña a la que otras lecturas nos tienen acostumbrado. Pero estas líneas mantienen una coherencia si las comparamos con el texto escrito junto a Schelling y Hölderlin: hay aquí ya una explícita contraposición entre *comprender* y *vivificar*, que corresponden *in nuce* a la contraposición entre filosofías de la reflexión y filosofía especulativa¹⁵, sólo que, en estos años, para Hegel la filosofía especulativa es todavía la que se completa en la religión. *Vivificar* quiere decir, por lo tanto, no reducir el objeto a su simple dimensión física y material, sino comprenderlo en su más íntima esencia, esto es, en su divinidad, como sigue Hegel poco después: «cuando sujeto y objeto —o libertad y naturaleza— se piensan unidos de modo que naturaleza es libertad, y sujeto y objeto resultan inseparables, así está lo divino»¹⁶. Lo divino, y por tanto la religión, es la expresión de la unificación entre sujeto y objeto, en la que el objeto recobra su libertad y el sujeto se apropia del objeto.

Al fin y al cabo, se trata de la misma afirmación de la libertad tal como está descrita en el *Más antiguo programa*, capaz de guiar también a las ciencias naturales (en aquel caso, la

¹³ GW 2, 8 [293].

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ En tal sentido, Harris considera como la influencia de Hölderlin se extiende incluso en el periodo de Frankfurt, y constituye el eje de la temprana filosofía hegeliana, hasta afirmar que: «Die geteilte Theorie von Leben und Liebe entwickelt sich. In ihrer ursprünglichen Form ist sie, in allen wesentlichen Stücken, Hölderlins Schöpfung» (H.S. Harris, *Hegel und Hölderlin*, en C. Jamme, H. Schneiner (Hg.), *Der Weg zum System*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990, p. 246). También Jamme resalta la afinidad teórica, sobre todo en función anti-kantiana, entre Hegel y Hölderlin (cf. C. Jamme, (1986), *Hegel and Hölderlin*, Clio 15 (4):359-377).

¹⁶ GW 2, 9 [294].

física) según su principio ético-moral. Sólo que aquí no se menciona el pasaje a través del ideal estético, pasando, sin embargo, directamente a la unificación en la religión, aunque como vemos se trata de una religión en armonía con la naturaleza y que refleja igualmente un sentido estético en esa armonía. Se trata de aquello que Hegel llama la religión del amor, una religión que reproduce la armonía griega de aquellos tiempos en los que «los dioses andaban entre los humanos»¹⁷, y no estaban alejados, castigando y pretendiendo extrema devoción, como sin embargo se da en el caso del dios de los judíos, pero también de algunos fenómenos del culto cristiano que, en otros escritos, Hegel criticó hasta el punto de llamarlos sectarios¹⁸. En la religión del amor, el sujeto se hace cargo de recuperar la unión originaria entre los hombres y la naturaleza, algo que es más que una simple unificación exterior, evitando «la unilateralidad de una conciencia sin mundo»¹⁹.

Otro fragmento del mismo periodo, *Creer y Ser* (título asignado por Nohl, mientras que la edición académica, como es habitual, lo titula con las palabras iniciales *Glauben ist die Art*), concierne un ámbito temático parecido y desarrolla algunas reflexiones en tal sentido. El fragmento se abre con una frase interesante: «La fe es el modo en que nos representamos lo unido, la unificación en que se resuelve una antinomia. La unificación es actividad»²⁰. Hay que destacar dos cosas principales de estas líneas: la primera es la idea de la fe como representación de la unidad (algo que Hegel desarrolla poco después) y la segunda es la identificación de la unificación con la actividad²¹. Encontramos ya aquí la primacía de lo práctico sobre lo puramente teórico; para Hegel, la tarea de la filosofía debe ser unir el ámbito de lo teórico y el de lo práctico, para superar los límites que surgían con la filosofía kantiana. Y justamente, tal unificación es una actividad. En tal sentido, la idea (fichteana, mas no sólo), según la cual la actividad, cruzando transversalmente el campo teórico y el práctico, constituye la realidad como algo unitario, marca profundamente la filosofía post-kantiana y es un punto al que ni Hegel ni Schelling renuncian; por el contrario, como veremos en el excursus sobre Hölderlin, el reproche a Fichte ha sido el de no haber desarrollado correctamente esa unidad.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ En particular, en el texto titulado por Nohl, *Positividad de la religión cristiana*.

¹⁹ D. Innerarity, *Hegel y el Romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 94.

²⁰ GW 2, 10 [294].

²¹ Hegel comprende la problematización de la unificación precozmente. Sabe que no puede ser considerada propiamente una unión inmediata, pero al mismo tiempo es cauto sobre el riesgo de un uso desmedido del entendimiento. Sobre esta temprana oscilación, cf. Y. Kubo, *Sein und Reflexion*, en F. Nicolini, O. Pöggeler, *Hegel Studien Band 23*, Bouvier, Bonn, 1988, pp. 53-58.

Un poco más adelante, Hegel escribe otras palabras esclarecedoras: «la unificación es el criterio de comparación, en él aparecen los opuestos como tales, insatisfechos»²². Estas palabras retoman lo mentado en la cita precedente: la antinomia en su presentarse como tal, está ya resuelta. Es una oposición ya reflexionada; esto es, en la representación que es la operación de unificación ya no está opuesta en sí, sino que expone dicha oposición. Como Hegel dice un poco antes, «los miembros de la antinomia tienen que sentirse o reconocerse como antagónicos»²³. Ahora bien, la antinomia es un dispositivo que reviste una gran importancia en la filosofía de Kant y en el horizonte problemático que surge con su filosofía²⁴, y sin embargo, Hegel intenta desde el principio desenmascarar el problema que está a la base de la antinomia, si bien, por el momento, solamente como exigencia y sin tampoco explicitar los términos kantianos del problema²⁵. En estos años, su objetivo es demostrar que la contraposición deriva de la separación entre razón y entendimiento pero al mismo tiempo implica ya una unificación porque «los opuestos limitados no pueden subsistir como tales»²⁶, y por tanto la representación de una antinomia pertenece inevitablemente a la reflexión del entendimiento²⁷. De hecho, Hegel advierte que esta unificación no es suficientemente completa ya que implica una reflexión y por tanto una separación: una cosa es pensar a la unificación por parte del sujeto, otra cosa es que los opuestos se unifiquen “realmente”, a saber, que no sigan manteniendo su ser contrapuesto aún dentro de la relación antagónica. El problema que surge es que la unificación, aunque sea una representación del ser, es algo reflexionado. «Creer no es ser, sino ser [o estar] reflexionado»²⁸. Es en el ámbito del ser reflexionado, bajo forma de creencia, que Hegel

²² GW 2, 10 [294].

²³ Ibidem.

²⁴ Creo que es importante pensar esa continuidad de la filosofía clásica alemana, al menos en lo que se refiere al orden de los problemas. En tal sentido, cf. una obra clásica, R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Mohr, Tübingen, 1961.

²⁵ «...nel frammento *Glauben und Sein*, in direzione della accettazione come necessaria dell'antinomia. Ma ciò non implica insieme la negazione della irriducibilità della opposizione dei termini antinomici, così come appunto fa la riflessione. L'essere è unificazione. L'unificazione deve quindi porsi come quello sfondo necessario che rende possibile lo stesso costituirsi della antinomia, cioè della contraddizione. C'è la possibilità di ciò che, dal punto di vista della riflessione, è contraddizione, solo in quanto l'unificazione degli opposti costituisce lo sfondo necessario» (L. Ruggiu, *Lo spirito è tempo. Saggi su Hegel*, Mimesis, Milano, 2013, p. 70).

²⁶ GW 2, 10 [294].

²⁷ «Die Antinomienlehre der transzendentalen Dialektik kann - erstmals greifbar in dem unter dem Titel *Glauben und Sein* bekannten Text von 1797/98- als der Leitfaden der Formierung des Hegelschen Dialektik-Begriffs angesehen werden. Die Antinomie hat hier nicht nur eine negative, sondern ebenso eine positive Seite, indem sie nicht nur die Nichtigkeit der Reflexion zur Erfassung des ‚Seins‘ erweist, sondern darin auch negativ das wahre Sein selbst als die geforderte Einheit hervortritt» (A. Arndt, *Hegels Begriff der Dialektik im Blick auf Kant* en W. Jaeschke, L. Siep (hgs.), *Hegel Studien Band 38*, Meiner, Hamburg, 2003, p. 112).

²⁸ GW 2, 11 [295].

intenta encontrar el terreno para su propuesta filosófica, sin caer en la paradoja de una reflexión que intentando unir no haga otra cosa que reproducir la separación a un nivel superior (y esto es lo que Hegel reprochará a Fichte más adelante). Por eso Hegel no se cansa de advertir que la creencia se mantiene a un nivel de representación del ser, en una inevitable diferencia, y no es el ser mismo. Puede haber creencias más o menos provechosas para el discurso filosófico, según cual sea el grado de unificación; sin embargo, Hegel no ha hallado aún la forma de impedir que el grado de unificación no reproduzca la escisión que pretende resolver. El objetivo es que los extremos de la separación alcancen esa unidad por sí mismos, pero por el momento Hegel marca unas pautas que son una aproximación gradual²⁹. Aun así, toda creencia, y es necesario subrayarlo, se mantiene al nivel de la representación, conservando inevitablemente un cierto grado de exterioridad³⁰. La propuesta de Hegel es aquí marcadamente aporética³¹: por un lado, la posibilidad de representar algo reflexivamente a través del sistema de creencias, pero, por otro, el reconocimiento de un límite constitutivo de la representación. El texto se mantiene en la órbita del *Manifiesto* y bajo la influencia de Schelling y Hölderlin, indicando cómo la relación entre ser y representación sea principalmente una relación de participación de ésta en aquél, sin que el ser pueda verse realmente afectado por la relación misma, lo cual refleja ante todo la limitación del entendimiento³².

Hegel da aquí con un síntoma del problema kantiano, pero está ciertamente lejos de una solución y ni siquiera de una articulación conceptual particularmente original. De hecho, este fragmento no vuelve sobre esta cuestión, aunque sí retome otro tema célebre de aquellos años: el de la religión positiva. En relación a la unificación, Hegel escribe, que

²⁹ Podríamos decir que hay distintas formas de unificación, más o menos “intensas”. En tal sentido cf. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier, Bonn, 1976, pp. 51-53.

³⁰ Hegel parece aquí prefigurar aquel itinerario fenomenológico que se realizará en la obra del 1807, en un recorrido hecho de aproximaciones, figuras, tentativos y espirales tan sugestivas como inevitablemente artificiales: es la idea de repetición del método, una y otra vez sobre el mismo contenido, “gris sobre gris”, hasta que el contenido muta de forma sustancial, lo que empieza a hacerse espacio en las reflexiones del joven Hegel.

³¹ «Soweit es dabei als das in die Sphäre der Reflexion eintretende Sein schlechthin genommen wird, ist es ein Widerspruch (Antinomien) produzierendes und auflösendes Verhältnis von Reflexivität und Überreflexivität» (M. Bondeli, *Das Verhältnis Hegels zu Kant in den frühen Jenaer Texten und seine Vorgeschichte in der Frankfurter Zeit* en H. Kimmerle (hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin, 2004, p. 32). La cohabitación de ser y reflexión se mantiene más bien precaria pero saca a la luz el valor constitutivo de la contradicción.

³² Cabe destacar el texto de Manfred Baum, sobre la relación entre Hölderlin y Hegel en esos años: M. Baum, *Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel* en F. Nicolini, O. Pöggeler, *Hegel Studien Band 28*, Bouvier, Bonn, 1993, pp. 81-102, en particular sobre el fragmento hegeliano que acabamos de ver, pp. 97-100.

«en la religión positiva toda unificación debe estar dada de antemano»³³ pero también evidencia una cierta tensión: nos dice que lo dado es algo que no estaba antes y que se recibe, y en el momento en el que se recibe se unifica con lo estaba ya anteriormente, siendo al mismo tiempo unificado y separado (o al menos distinguido) de lo anterior. Se crea una contradicción que «procede de la confusión de unificaciones más incompletas»³⁴, a saber de representación superpuestas sobre el mismo contenido y que genera una serie indefinida de unificaciones pero que no representan un verdadero salto cualitativo. La religión positiva, para Hegel, insiste sobre la separación que permanece en la unificación y no en la unidad originaria del ser y «exige creer en algo que no es»³⁵. Para Hegel, la religión positiva se queda en un lado de la oposición y se traduce en un deber ser; ésta es extraña a la intención incipiente de la elaboración de un método que aquí no es aún propiamente dialéctico, pero si capaz de introducir la fuerza lógica de la negatividad para poder a representar una unificación lo más completa posible. Aquí la religión representa la alternativa a la filosofía de la reflexión, pero no debe tratarse de una religión positiva sino de algo que en el *Manifiesto* escrito junto a Schelling y Hölderlin se denominaba mitología de la razón: una religión que devuelva la más alta unificación originaria del ser pero al mismo tiempo consiga expresarla de forma racional.

2.3. Juicio y Ser. Motivos de la crítica anti-fichteana en Hölderlin.

Cuando antes mencionábamos el común paradigma metafísico de los autores del *Manifiesto* nos referíamos a la influencia que Spinoza ejercía sobre sus autores, y en tal sentido, cabe insistir sobre la presencia, en el joven Hegel, de la idea de una unidad originaria del ser. Este motivo precoz, que sucesivamente Hegel abandonará, se debe en particular a la influencia de Hölderlin, que ahora veremos, aunque asume desde muy pronto una personal configuración.

En este conciso *excursus* sobre Hölderlin nos detendremos sobre dos textos, breves pero significativos, que muestran una crítica radical a la filosofía de Fichte. Además, uno de ellos es una carta dirigida a Hegel, que nos muestra la influencia que Hölderlin ejercía sobre éste, el cual, al encontrarse alejado de las ciudades más vivaces (y no sólo filosóficamente), estaba menos al corriente de las últimas tendencias y de los debates más

³³ GW 2, 12 [296].

³⁴ Ibidem.

³⁵ GW 2, 13 [297].

candentes. Estos textos se pueden datar alrededor de 1795 y esto ya representa un motivo de reflexión importante³⁶. Los textos de Hölderlin contienen una crítica que toca muy de cerca los principios fichteanos y su fundamentación, especialmente en lo concerniente al principio de identidad entre Yo y Ser. Resulta interesante notar como Hölderlin, casi inmediatamente después de la publicación de la *Grundlage* de Fichte, estuviese en condiciones de formular una crítica al núcleo de su filosofía, a partir de un enfoque completamente diferente. Además de esto, en los mismos años, también Schelling empezaba a publicar sus obras, en las cuales, sin embargo, intentaba compatibilizar sus ideas con las de Fichte³⁷. El lenguaje schellinguiano de esos años reutiliza el de Fichte, aun cuando en contenido e intención se distancie de éste. De alguna forma, sigue siendo un modo de reconocer la centralidad de Fichte con respecto a las demás filosofías y su real superación de la filosofía kantiana.

Hölderlin, sin embargo, no participa de esta tendencia: con un texto como *Urteil und Sein* reivindica un origen distinto para el naciente idealismo alemán que no sea ya el de una mera superación crítica de la tradición kantiana. Hölderlin recibe la influencia de Spinoza junto a una tradición neoplatónica, además de la que en aquellos años se iba conociendo como filosofía de la unificación (por ejemplo, el Schiller de *Theosophie des Julius*), y es determinante a la hora de hacerla confluir en las ideas de sus compañeros Hegel y Schelling. Esto es importante porque, además, muestra la complejidad de la génesis del idealismo alemán, a menudo simplificado justamente por el paradigma trazado por Hegel y sus discípulos. Hölderlin representa una fractura en el *milieu* cultural entre los siglos XVIII y XIX e interrumpe ese lugar común, según el cual el idealismo comienza con Kant (o mejor dicho, ya con la superación de su filosofía), prosigue con Fichte, que viene superado por Schelling, y al final, a poner las cosas en orden, llega Hegel. Lo cierto es que tanto el mismo Hegel como Schelling comienzan sus andaduras filosóficas en un terreno que no es simplemente el de Fichte, ya que además ninguno de los dos fue discípulo directo de aquel. Es más, cuando Hegel llega a Jena, Fichte ya ha sido expulsado por la acusación de ateísmo, y sólo años después, como veremos, Hegel, en otra vuelta de

³⁶ Para contextualizar y enriquecer este excursus sobre Hölderlin y su función en el idealismo alemán, cf. V. Serrano Marín, *Sobre Hölderlin y los comienzos del Idealismo alemán* en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10, 173-194, Editorial Complutense, Madrid, 1993.

³⁷ Prácticamente todas las obras de Schelling entre 1794 y 1797, como *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, *Del Yo como principio de la filosofía* o *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, siguen el camino de retomar la filosofía de Fichte, haciéndola propia, al menos hasta los primeros años del siglo XIX, como señala también V. Serrano Marín en su *Absoluto y conciencia*, Plaza y Valdés, Madrid, 2008, pp. 224-242.

tuerca, recuperará el principio de autopoición de Fichte contra la filosofía de la naturaleza de Schelling.

El primer texto de Hölderlin, la carta de la que ahora nos ocuparemos, está fechada del 26 de enero de 1795, en Jena. La carta comienza con algunas referencias a las actividades que han ocupado a Hölderlin: desde visitas y encuentros (con Goethe y Herder, entre otros) hasta la actividad productiva, a saber la redacción y publicación de algunos de sus escritos. Pero destaca sobre todo el comentario sobre «los apuntes de clase con la especulación de Fichte»³⁸: Hölderlin asistió a las clases en las que el *Titán* explicaba sus principios –aquella *Grundlage* que se publicó sin su consentimiento- y aumentaba su popularidad. Lo cierto es que Hölderlin, en el momento en el que presenció a las clases de Fichte, no era del todo novel en cuanto a nociones filosóficas; aparte de la común formación con Schelling y Hegel en el *Stift* de Tübinga, Hölderlin había realizado una estancia en Waltershausen y, como advierte en la carta, leyó a Fichte «inmediatamente después de haber leído a Spinoza»³⁹. Y justamente, el eje sobre el que se articula la tensión teórica está entre Spinoza y Fichte⁴⁰. Como estamos intentando poner en evidencia, en el incipiente idealismo alemán, además de la línea crítica kantiana hay otro elemento fundamental, que es Spinoza. No es algo que nos deba extrañar: el mismo Fichte le dedica algunas palabras en el sumario repaso que hace en el *Basamento*, criticando su concepto de sustancia y definiéndolo como dogmático, pero la novedad, en Hölderlin, consiste en recuperar a Spinoza, restando fuerza a la contraposición entre dogmatismo y criticismo. Una indicación en tal sentido es la acusación que Hölderlin dirige a Fichte en la carta: justamente acusa a éste de dogmático por querer «ir en la teoría más allá del hecho de conciencia»⁴¹. Por ello, su filosofía repite el gesto trascendente de los metafísicos dogmáticos, empeorando la situación ya que aquellos pretender ir más allá del mundo, pero Fichte pretende hacer lo mismo pero sin salir de la conciencia. Pero si el Yo es absoluto «no tiene objeto, pues de otro modo no encerraría toda la realidad»⁴²; a saber si el Yo es el todo entonces no puede reconocer un objeto dentro de sí ya que si lo

³⁸ *Briefe von und an Hegel, Band 1*, hg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, p. 19. Del intercambio epistolar de esta época con Schelling y Hölderlin, cf. la esencial pero puntual reconstrucción en W. Jaeschke, *Hegel Handbuch*, Metzler, Stuttgart, 2003, pp. 11-12.

³⁹ Briefe, op. cit. p. 20

⁴⁰ Sobre la recepción de Spinoza por parte de Fichte, cf. M. Ivaldo, *Transzendentalphilosophie und "realistische" Metaphysik. Des Fichteste Spinoza-Verständnis* en M. Walther (hg.), *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991, pp. 59-80.

⁴¹ Briefe, op. cit. p. 19

⁴² Ibidem.

reconociese (aunque fuese él mismo, como admite Hölderlin) entonces sería limitado y ya no absoluto. El Yo absoluto no tiene conciencia de sí mismo y al no tener conciencia «soy nada (para mí) y el Yo absoluto es (para mí) nada»⁴³. Hölderlin invierte el razonamiento fichteano, más bien apresuradamente, afirmando que si el Yo absoluto contiene toda realidad, entonces no puede hallar dentro de sí un punto que destaque y marque una diferencia, un punto de inflexión o un principio de la reflexión⁴⁴. Dicho de otra forma, Hölderlin está diciendo que no existe una situación que pueda corresponder al primer principio de la *Grundlage*, tratándose de una suposición lógica, y que sin embargo nos encontramos ya en una situación en la que la contraposición entre Yo y No-Yo ha surgido; en otras palabras niega la posibilidad de una conciencia absoluta⁴⁵. En realidad, Fichte admite en su propia obra que los tres principios en su conjunto son la condición de posibilidad para que una experiencia concreta pueda darse y que, efectivamente, el Yo se encuentra ya en un ámbito de determinaciones, en una situación ya dada, por lo que la exposición tal como se presenta en la obra da cuenta de una situación dada, pero de forma analítica⁴⁶. ¿Qué es, entonces, lo que Hölderlin contesta a Fichte? Pasemos al siguiente texto para ver cómo se desarrolla la argumentación.

Juicio y Ser prosigue la misma crítica hacia el primer principio fichteano, sacando algunas conclusiones. El centro de la crítica no implica, en realidad, la deducción de los tres principios fichteanos, que efectivamente son el presupuesto para que se pueda dar la acción de hecho (*Tathandlung*) sino más bien que el primer principio, el Yo absoluto, pueda cumplir con su función: para Hölderlin dónde hay un Yo hay ya una fuente de escisión. Así empieza el fragmento:

⁴³ Briefe, op. cit., p. 20

⁴⁴ Cómo bien indica Dieter Henrich, el rechazo común de Hölderlin hacia Kant y Fichte se basa sobre la idea que principio absoluto de toda filosofía pueda ser la unidad de la conciencia. En el caso de Kant, porque sería una unidad vacía (y aquí repite la crítica del mismo Fichte), y en el caso de Fichte porque su unidad de la conciencia es en realidad la posición de una contraposición. Cf. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1971, 9-40.

⁴⁵ «Indem nun Hölderlin die Existenz eines reinen Bewußtseins ebenfalls leugnet, denkt er folgendermaßen: die Einheit des Bewußtseins ist nicht die absolute, denn sie ist eine Einheit, deren Glieder, nämlich das Subjekt und das Objekt, zwar notwendig koexistieren, doch getrennt werden können - die Trennung ist sogar die Voraussetzung ihrer Koexistenz» (P. Kondyles, *Die Entstehung der Dialektik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1979, p. 315); justamente ese presupuesto es sobre el que se basa *Urteil und Seyn*, como ahora veremos.

⁴⁶ En realidad, la posición de Fichte entre dogmáticos y críticos es más elaborada de la que Hölderlin pretende reproducir en esa carta. Si bien es cierto que la posición del Yo Absoluto corre el riesgo de un cierto solipsismo, no puede simplificada como una mera sustitución de la sustancia con el Yo. Para comprender mejor a Fichte, cf. W. Flach, *Kritizismus und Dogmatismus*, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 18, H. 4 (Oct. - Dec., 1964), pp. 585-596.

Juicio es en el más alto y estricto sentido la originaria separación del objeto y el sujeto unidos del modo más íntimo en la intuición intelectual, es aquella separación mediante la cual -y sólo mediante ella- se hacen posibles objeto y sujeto, es la partición originaria.⁴⁷

Lo que Hölderlin pone en evidencia desde el principio es que el juicio es una acción originaria, pero que también provoca una escisión con respecto a la unidad que está representada por la intuición intelectual. El juicio es el reconocimiento de la diferencia entre las dos partes y de la existencia de que hay una unidad que las presupone, pero no es la expresión de dicha unidad sino de la separación entre sus miembros. Representa y mantiene su separación. Además, Hölderlin prevé la posible objeción fichteana y continúa:

“Yo soy yo” es el ejemplo más adecuado de este concepto de la partición originaria en cuanto originaria partición *teórica*, porque en la partición originaria práctica hay contraposición al *no-yo*, no a *sí mismo*⁴⁸.

Esto es importante ya que, efectivamente, Fichte articula su sistema a través de una primacía del Yo práctico en su afán por unir los lados práctico y teórico. ¿Por qué Hölderlin ignora el intento de unificación o al menos insiste mucho más sobre el juicio teórico? El motivo consiste en que la síntesis a partir del tercer principio, para Hölderlin, llega demasiado tarde; a saber llega como la reunificación de la unidad que habría sido quebrada ya en el juicio teórico. Por ello, Hölderlin dice que la partición práctica pone una contraposición a un no-yo y no a sí mismo. Dicho de otra forma, la unión a partir del Yo práctico no sería otra cosa que una unificación de lo que antes se había separado en el juicio teórico y en el que persiste la separación; de esta manera Hölderlin reivindica la acción del sujeto, pero basándose sobre una unidad sustancial⁴⁹.

La unión simple, que podemos llamar Ser, «expresa la ligazón del sujeto y el objeto»⁵⁰ a través, como se recordaba, de la intuición intelectual. Para expresar ese tipo de unión originaria y precedente al juicio, Hölderlin escribe que «este ser no debe ser confundido con la identidad»⁵¹ ya que «la identidad no es una unión del objeto y el sujeto que tuviera lugar pura y simplemente»⁵² sino que es un juicio, y por tanto sigue siendo una escisión,

⁴⁷ F. Hölderlin, *Sämtliche Werke B.4*, p. 216; a pesar de la insistencia sobre esta etimología, *Ur-Teil*, hay que notar que es bastante forzada, en realidad para que la palabra se pueda así leer como parte o partición (Teil) originaria (Ur-).

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ O como afirma Cuatrecasas: «negatividad reflexiva más suelo sustancial, que el propio sujeto debe constituir mediante el propio movimiento que deja atrás la simple reflexión. Aquella tiene que darse una sustancia a través del despliegue de su propia lógica» (R. Cuatrecasas, *El poder del espíritu*, Abada, Madrid, 2016, p. 31)

⁵⁰ Hölderlin, StA 4, 216.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem.

aunque intente expresar una unidad. La identidad es una especie de restauración de algo que estaba ya unido y que sólo a través de la acción de juzgar se escindió. Con esto, Hölderlin repite el gesto inicial de crítica hacia Kant y Fichte, a saber, el hecho de que estos piensen a la unidad de la conciencia como principio absoluto, lo que les condena, a los ojos de Hölderlin, como filósofos de la reflexión⁵³.

Para comprender lo que aquí Hölderlin llama intuición intelectual, podemos retomar unas líneas del ensayo, en las que el autor dedica un espacio a las categorías de la modalidad. Parece una digresión que no encaja completamente con el resto del fragmento pero en realidad prosigue su crítica hacia el centro de la argumentación de Fichte. Veamos una frase significativa: «cuando pienso un objeto como posible, entonces no hago otra cosa que repetir la precedente conciencia en virtud de la cual ese objeto es efectivamente real. No hay para nosotros posibilidad de pensable que no haya sido realidad efectiva»⁵⁴. Entran en juego, en relación al Yo fichteano, las categorías de la posibilidad y la realidad: el Yo absoluto reivindica su función de máxima posibilidad, de lugar en el que todas las determinaciones deben aún realizarse y que por tanto es su condición de posibilidad. Sin embargo, Hölderlin insiste sobre el carácter ficticio de este pensamiento sobre la posibilidad, ya que lo que hacemos es pensar la posibilidad como repetición del objeto real ya dado. No hay posibilidad pura: toda posibilidad se relaciona ya a una realidad, y por tanto a una determinación; lo que, retomando el motivo anterior, quiere decir que la posibilidad no es originaria y que, de este modo, esconde una determinación que produce una escisión, a saber, todo Yo, si quiere respetar un principio práctico y no ser un Yo vacío, es ya un Yo puesto, no originario, a saber, es el más alto juicio teórico, por usar la expresión del mismo Hölderlin.

La intuición intelectual es participación de una unidad sin una subordinación de niveles a través del juicio: visión y participación, teórica y práctica, de ser, «pura y simplemente»⁵⁵, sin separación y por tanto sin necesidad de unificación posterior. Si, por un lado, la crítica de Hölderlin pone en evidencia algunas carencias de Fichte, por otro, *Juicio y Ser* (igualmente que su autor) tampoco resuelve el problema de la posición del

⁵³ De hecho, cómo veremos en sus primeros escritos de Jena, Hegel, con un trazo más bien abrupto, hablará de las filosofías de la reflexión como filosofías kant-fichteanas.

⁵⁴ Hölderlin, StA 4, 216.

⁵⁵ Ibidem.

sujeto en relación a lo absoluto, pero si es cierto que da algunas importantes claves que serán heredadas y transfiguradas, en distintos desarrollos, por Hegel y por Schelling.

2.4. El “*Fragmento de Sistema*”: punto de inflexión de la reflexión hegeliana.

Este texto, constituido en realidad por dos fragmentos distintos, representa un momento decisivo en el desarrollo del pensamiento de Hegel, así como un punto importante en la interpretación del joven Hegel. El texto se puede colocar en el periodo entre Frankfurt y Jena, y representa un punto de inflexión por lo que concierne a los temas y al lenguaje utilizado. Ciertamente, las reflexiones desarrolladas constituyen más el cierre del periodo de Frankfurt que la inauguración del nuevo periodo; aun así, en él se condensan una serie de temas y motivos que requieren ser analizados atentamente para comprender la sucesiva transición hacia Jena.

Ciertamente, este texto condensa varios motivos del trabajo que Hegel cumple en sus años precedentes, especialmente sobre la función de la religión en la constitución de un nuevo paradigma filosófico (de lo cual hemos intentado dar muestra a través de algunos significativos fragmentos), así como la elaboración de las influencias que recibió en el *Stift* y en los años sucesivos. Entre las influencias, como hemos visto, destaca la de Hölderlin, que ingresa intensamente en el ámbito de reflexión hegeliano, aunque, tal como el mismo Hölderlin reconoce en la carta que antes hemos comentado⁵⁶, el tema de la religión era una preocupación que Hegel desarrollaba de forma más bien autónoma, concentrándose en el aspecto ético e histórico, e incluso educativo, de ésta. La exigencia práctica de Hegel es, si se nos permite la expresión, genuina; una exigencia incluso pre-teórica, impregnada de la urgencia que los acontecimientos le sugerían. Como escribe Arturo Massolo: «i suoi problemi non sono sollecitati da un sistema, ma sono vissuti con una immediatezza e intensità, che respinge da sé una mediazione»⁵⁷. Es cierto que el juicio de Massolo puede sonar demasiado rotundo, ya que textos bastante tempranos (los analizados anteriormente, por ejemplo) de Hegel muestran interés también por el aspecto teórico, aunque desde un enfoque práctico⁵⁸. Pero es cierto que lo que se intenta poner de

⁵⁶ Precisamente en la conclusión de la carta, Hölderlin comenta a Hegel que «hace tiempo que estoy dándole vueltas al ideal de educación del pueblo; y como tú te ocupas precisamente de una parte de ella, la religión, tal vez pueda escribirte...» (*Briefe*, op. cit. p. 20).

⁵⁷ A. Massolo, *Prime ricerche di Hegel en La storia della filosofia come problema*, La nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 54-55.

⁵⁸ Es cierto que ante todo el terreno en el que se mueve el joven Hegel es el de la crítica de la moralidad kantiana y la búsqueda de un nuevo paradigma en ese ámbito, algo que sin embargo dejaremos aquí de

relieve en ese juicio es el lado más personal de Hegel, frente al de sus compañeros de entonces; además se puede afirmar que su idea de la mediación, en aquellos años, era algo muy rudimentario y no demasiado central.

Este texto tiene ya un alto nivel de compenetración de los motivos precedentes, tanto en lo que concierne al componente de interés histórico-religioso cuanto por el rechazo de las filosofías de la reflexión. El texto comienza de forma abrupta con una frase a mitad: «...hay una oposición absoluta»⁵⁹. ¿A qué se refiere esta oposición? No puede decirse con seguridad; podría referirse al texto que sigue, por lo que se trataría de una oposición entre Espíritu y naturaleza, entre acción de la vida espiritual y materia inorgánica. Ésta es una hipótesis que hay que tomar con cautela pero que puede ser útil para guiarnos a través del texto. Lo cierto es que justo después, Hegel nos habla de otra oposición: la que existe entre la pluralidad de seres vivos, considerados como una organización, en la que «su ser consiste en la mera unificación»⁶⁰ y lo «múltiple, lo excluido de un todo orgánico»⁶¹. Pero en realidad, entre los términos de la oposición debe haber relación: Hegel traza aquí una oposición entre pluralidad y multiplicidad, refiriéndose probablemente a la contraposición entre seres vivos y materia inorgánica. Pero la pluralidad conserva su sentido justamente en la posibilidad de extenderse más allá de sí misma, es decir sobre lo múltiple indistinto y precedentemente excluido. En esta relación se da la primera forma de vida infinita, aunque esta forma esté constituida también por una «infinita oposición»⁶². Esta oposición no lleva a una unificación verdadera, sino que comprende la posibilidad de infinitas oposiciones en su interior, de ser «algo infinitamente finito, ilimitadamente ilimitado, que encierra esta unificación de lo finito y lo infinito así como su separación»⁶³. Aun siendo una unificación imperfecta, Hegel la describe como una elevación «de la vida finita a la vida infinita»⁶⁴ (y no de lo finito a lo infinito, porque «ambos son sólo productos de la reflexión y por tanto su separación es absoluta»⁶⁵), y la denomina religión. La vida⁶⁶ infinita es Espíritu (*Geist*) que vivifica lo múltiple

lado. Para una reconstrucción esencial pero acertada, cf. C. Cesa, *Tra Moralität e Sittlichkeit, en Hegel interprete di Kant* a cura di V. Verra, Prismi, Napoli, 1981, pp. 149-178.

⁵⁹ GW 2, 341 [466].

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² GW 2, 342 [467].

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ GW 2, 343 [468].

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ El tema de la vida es de fundamental importancia en el joven Hegel, siendo fruto también de la relación con Hölderlin. Cf. C. Jamme, “*Jedes Lieblose ist Gewalt*” en C. Jamme, H. Schneider (Hg.), *Der Weg zum System*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990, pp. 130-170.

inorgánico; pero este proceso no se cumple completamente, y de nuevo se repite una exclusión por la que la oposición se reproduce: siempre quedará «algo excluido y por consiguiente seguiría habiendo una imperfección y una oposición, a saber: lo muerto»⁶⁷. La vida infinita, dice Hegel en una de sus más celebres sentencias, debe por tanto entenderse como «la vinculación de la vinculación y la desvinculación»⁶⁸. Lo que Hegel quiere decir con esta fórmula es que la relación de unificación entre pluralidad y multiplicidad nunca se resolverá porque «toda expresión es producto de la reflexión»⁶⁹. Esta tensión de la oposición irresoluble puede encontrar una solución sólo si se tiene en cuenta la unión originaria y no generando síntesis una y otra vez: como escribe Duque, «la suma de cada síntesis nunca restablecerá el Todo»⁷⁰, justamente porque lo absoluto se alcanza a través del proceso autonegante de lo finito⁷¹. La reflexión implica siempre un poner (*setzen*), pero todo poner es ya una fuente de separación y por eso Hegel recuerda que «hay un ser fuera de la reflexión»⁷², que representa la unidad. Entonces, una solución para comprender ese resto inasimilable, esa multiplicidad que siempre se reproduce al exterior de la vinculación, no puede ser la filosofía, sino la religión. Y aquí aparece una frase que causó bastante revuelo en el debate sobre el joven Hegel: «Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören»⁷³; es decir que la filosofía debe por tanto completarse (o superarse, o extinguirse) con la religión. Esto llevó a una interpretación de un Hegel místico y ajeno a un verdadero compromiso con la filosofía. En realidad, una atenta lectura de este fragmento y una adecuada contextualización del periodo demuestran que Hegel está muy lejos de proponer una solución mística. Es cierto que el fragmento (así como el periodo) muestra aún a un Hegel no completamente maduro, que usa un método todavía poco definido (claramente aquí todavía no se puede hablar de dialéctica), y también es cierto que recibe las influencias de Schelling y Hölderlin⁷⁴. Por último, no se puede tampoco negar que Hegel en aquellos años se dedica a estudios de religión, pero

⁶⁷ GW 2, 343 [468].

⁶⁸ GW 2, 344 [468].

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ F. Duque, *La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 361.

⁷¹ «Das Endliche als solches ist der Prozeß, welcher in der Selbstaufhebung ins Andere besteht und immer aufs neue aus ihr hervorgeht. Mit diesem Prozeß kann das Absolute nicht unmittelbar identisch sein» (D. Henrich, *Absoluter Geist und Logik des Endlichen*, en D. Henrich, K. Düsing (Hg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980, p. 113).

⁷² GW 2, 344 [468].

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Lukacs retrotrae incluso a este periodo la formación del método dialéctico, algo que probablemente debería ser matizado; sin embargo, sí que lee de forma interesante el problema de la relación entre filosofía y religión en el *Systemfragment*. Cf. G. Lukacs, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona, 1976, pp. 225-229.

ciertamente los fragmentos que dan acto de estos estudios demuestran también que el interés sobre la religión se orientaba hacia una religión pública, al estilo de los griegos, capaz de ser instrumento para difundir la idea de unidad originaria (p.e. como hemos visto en el *Más antiguo programa* o en el fragmento *Creer y ser*) y oponerse a las filosofías de la reflexión. Por tanto, aquí la filosofía que debe extinguirse en la religión es la de la reflexión, y la religión es el lugar que puede dar lugar a la vida del Espíritu. Se lee entre ambos elementos una oposición entre lo finito y lo infinito, que es el trasfondo especulativo que realmente le interesa a Hegel: la religión se configuraría como la exigencia realizada de un infinito no reducido a la mera oposición que sin embargo el entendimiento finito reproduce. Hay sí un eco teológico en la noción de infinito, como también destaca Baum⁷⁵, pero lo que realmente prima es la dimensión lógica que subyace a esas figuras. No hay nada místico, por tanto, en la solución hegeliana, sino más bien, repetimos, hay un instrumento, cuyas carencias teóricas dan lugar a un malentendido. De todas formas, Hegel parece bastante consciente de la provisionalidad de esta solución; de hecho, en la segunda parte del fragmento, Hegel escribe que:

No es absolutamente necesario que ocurra esta unificación más completa en la religión, una elevación así de la vida finita a la vida infinita [...] Religión es cualquier elevación de lo finito a lo infinito en el sentido de poner la vida.⁷⁶

Aquí hay una analogía con el fragmento *Creer y Ser*, en el sentido de que se comprende la necesidad de un método que requiere su repetición, su reiteración, además de la importancia del contexto en que se encuentra y el contenido al que se aplica. Por eso Hegel añade:

La plenitud más perfecta está al alcance de pueblos cuya vida esté lo menos posible desgarrada y desmembrada, es decir, en pueblos felices; pueblos menos felices no pueden acceder a esos niveles, sino que en medio de la separación tienen que preocuparse de mantener un miembro de la separación, de guardar su independencia.⁷⁷

La vida del Espíritu es un camino progresivo, que debe tener en cuenta su situación contingente: solamente los pueblos que han alcanzado ya un alto grado en ese proceso pueden aspirar a la más completa unificación, mientras que los pueblos infelices viven y se comportan según un paradigma dictado por la reflexión que separa.

⁷⁵ «Nicht eine Erhebung des endlichen Lebens über das endliche Leben in seiner ihm eigenen Unendlichkeit, sondern die Aufhebung dieser Entgegensetzung selbst „in schöner Vereinigung“ ist das Ziel der Religion» (M. Baum, *Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeitsbegriffs* en F. Nicolini, O. Pöggeler (hg.), *Hegel Studien Band 11*, Bouvier, Bonn, 1976, p. 109).

⁷⁶ GW 2, 347 [471].

⁷⁷ Ibidem.

De hecho, el *Systemfragment* aporta algunas nuevas expresiones significativas: justamente, la idea de Espíritu es fundamental para dar profundidad histórica a un problema teórico como el de la oposición; hablar de vida finita y vida infinita y no ya de finito e infinito, como categorías lógicas, le permite encontrar a Hegel un punto de salida más allá de la reflexión: además, aunque la relación vivificante no sea definitiva y siempre se mantenga y se reproduzca un elemento excluido, este tipo de oposición no se concentra en la conciencia o en el Yo, como sucedía en Kant o en Fichte, sino que se determina a partir del Espíritu, es decir a partir de un elemento dinámico, en constante evolución y no solamente individual como la conciencia. En tal sentido, la evolución, que el concepto de Espíritu marca con respecto a los textos de los años precedentes, implica que la parte que concierne a la religión es la que encaja menos eficazmente, al menos desde un punto de vista terminológico: religión no es ya la *mitología de la razón* (del texto redactado junto a sus compañeros) sino la evolución dialéctica de la filosofía; a saber, por primera vez en los textos hegelianos se muestra claramente la intención de proceder desde el interior del problema para resolverlo, no ya con un paso hacia atrás, sino con una progresión a partir del problema en cuestión. Aquí podemos vislumbrar los rasgos más primitivos de la dialéctica, pero ya bastante determinantes: falta ciertamente la elaboración sucesiva pero se manifiesta la intención profunda de proceder de esta forma. A través del Espíritu, anticipando algunas expresiones de los años sucesivos, lo Absoluto puede manifestarse en figuras históricas, es decir, en un contexto que conserva su negatividad pero en el que, al mismo tiempo, se mantiene una conexión con lo Absoluto. En estos años, Hegel todavía usa un lenguaje y un aparato conceptual afín al de Schelling y, por tanto, más que la expresión “Absoluto”, es habitual que emplee fórmulas como “unidad originaria” o “puro ser”; sin embargo, el sentido que estas expresiones asumen ya en este fragmento es radicalmente distinto porque la intención dialéctica (se permita esta expresión para caracterizar este estadio intermedio del método hegeliano) implica que para llegar a esa unidad originaria no se opere una especie de reconstrucción o restauración, sino que se encuentre un resultado (es decir el fruto de una operación) a través una nueva configuración. Ésta es la tarea del Espíritu, y por ende, de la filosofía tal como la está pensando Hegel.

Podemos entender por tanto que este fragmento, dentro del itinerario hegeliano, mantiene motivos de los años precedentes, pero sobre todo esconde (y por lo tanto deja entrever) algunos avances significativos.

2.5. El incipiente valor de la contradicción, entre Frankfurt y Jena.

Los textos que hemos presentado en estas páginas son una pequeña muestra del material que Hegel elabora en aquellos años y también de la idea colectiva y del contexto en el joven filósofo maduraba sus reflexiones. El texto de Hölderlin nos ha permitido introducir de forma sintética los motivos de crítica tanto a Kant como a Fichte y la influencia que tuvo en el joven Hegel. De esta forma, hemos intentado corregir esa imagen de un Hegel «autóctono filósofo del mundo»⁷⁸; por otro lado, esto no quiere decir que Hegel estuviese exento de formación filosófica respecto a sus compañeros Schelling y Hölderlin: al igual que ellos se formó en el *Stift* de Tubinga, pero es cierto que después de esa experiencia se mantuvo más alejado de los centros más interesantes e indiscutiblemente tuvo una maduración más lenta. Aun así, en los fragmentos que hemos visto (en este caso, limitándome exclusivamente a los redactados únicamente por Hegel), podemos notar algunas diferencias respecto a sus compañeros; si bien es cierto que comparte un horizonte teórico común, hay acentos distintos que con su llegada a Jena se desarrollarán de una forma más robusta.

En particular debemos enfocar nuestra atención hacia el valor que Hegel asigna a la contradicción, y por ende a la negatividad, que tiene lugar ya en algunos de estos fragmentos. Si por un lado Hegel recoge plenamente la crítica de Hölderlin y coincide con la exigencia de ir más allá de las filosofías de la reflexión, por el otro comprende que el camino trazado en *Juicio y Ser* lleva inevitablemente a un callejón sin salida. La idea de unidad simple del y en el ser no convence a Hegel desde el principio y la intuición intelectual, por tanto, no puede ser suficiente para mantener el sujeto a la altura de esa unidad. Tal intuición correría el riesgo de no ser más que un juicio (parecido al kantiano) o bien, riesgo opuesto, el de alejarse de una forma racional del conocimiento. Lo que Hegel comprende es que se puede pensar un método⁷⁹ filosófico a la altura de la unidad

⁷⁸ Ésta es la expresión de Henrich, que fue de los primeros en advertir la dependencia que Hegel tuvo hacia Hölderlin, contra la idea de un Hegel capaz en solitario de dar la vuelta al paradigma kantiano y fichteano. Justamente es su capacidad de sintetizar y reelaborar distintas influencias y diversos motivos que permitió a Hegel librarse hacia un sistema en grado de recoger lo que le había precedido. (D. Henrich, *Hegel im Kontext*, op. cit. p. 39).

⁷⁹ Se impone, ya que el propio lenguaje nos traiciona, cierta cautela (que es oportuno hacer explícita ya desde estas páginas) cuando hablamos de método en Hegel. Método nos reenvía inevitablemente a dialéctica y con ello a sistema. Pero definir qué es todo ello requiere justamente emprender el camino en el que nos estamos adentrando, conscientes de las notables dificultades, como es fácil advertir por ejemplo en cf. R. Meyer, *Ist Dialektik definierbar?* en W. R. Beyer (hg.), *Hegel-Jahrbuch 1974. Referate des X. Internationalen Hegel-Kongresses in Moskau, Pahl-Rugenstein, Köln 1975*, pp. 118-127.

originaria del ser pero que a la vez este método se pueda usar sobre determinaciones de la reflexión. Dicho de otra forma, Hegel intuye que la filosofía de la reflexión tiene necesariamente un lugar en la historia del pensamiento y que para llegar a la unidad en la religión es necesario atravesar el periodo de escisión en el que nos encontramos. Es cierto que en estos años, lo que orienta a Hegel es aún una unidad originaria y que por tanto se trata de reconstruir lo que se había lacerado⁸⁰, pero como hemos visto, ya el *Systemfragment* presenta señales en el sentido de que esa solución va a ser abandonada definitivamente. Pero lo más importante en torno a este punto, sumamente precoz y anticipador, es que Hegel piensa históricamente las etapas del pensamiento y filosóficamente la historia⁸¹. Además, piensa que sea posible la coexistencia entre el método de una filosofía de la unificación y una filosofía de la reflexión como si de alguna manera la primera pudiera “corregir” a la otra hasta imponerse históricamente⁸². Se veía bien tanto en *Creer y Ser* como en el *Systemfragment*, donde claramente se ponía en evidencia como las unificaciones y las síntesis no podían llegar a un resultado definitivo que coincidiera con la unidad pura.

Resumiendo, Hegel descubre aquí la función de la mediación y entrevé las posibilidades (por el momento, “metodológicas”) de la negatividad. El punto de anclaje fuerte que permite atravesar la época de escisión es el concepto de Espíritu, que en su presentarse en figuras de lo Absoluto se mantiene en medio a las contradicciones sin perder su orientación, aunque no las resuelve. Además, el concepto de Espíritu, aquí en continuidad con Hölderlin, señala la definitiva ruptura de la unidad de la conciencia como único principio para unificar lo realidad. El Espíritu tiene profundidad histórica lo que constituye una unidad de lo teórico con lo práctico que va más allá del hecho de conciencia, tal como Hölderlin reprochaba a Fichte con su acusación de ser dogmático. Estas últimas consideraciones son claramente anticipaciones de algo que Hegel irá desarrollando progresivamente. Pero aun así, no deben ignorarse las indicaciones que el joven egresado del *Stift* va dejando en una serie de textos, no sin interés.

⁸⁰ De hecho, como muestran bastantes fragmentos de esta época, Hegel expresa una nostalgia hacia a la eticidad griega, indicando ese mundo como el lugar donde se encontraba esa unidad originaria.

⁸¹ Como podemos leer en, cf. H. Kimmerle, *Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte am Anfang der Jenaer Periode des Hegelschen Denkens und dessen aktuelle Bedeutung* en H. Kimmerle (hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin, 2004, pp. 14-24.

⁸² Habría además otro motivo que implicaría la coexistencia: a saber, si la unidad originaria del ser se ha fragmentado a causa del poner de la reflexión, entonces ésta debe necesariamente pensarse como un momento imperfecto y contenido en la primera.

Para terminar este capítulo, sería oportuno comentar dos textos que constituyen la inflexión entre dos épocas: el primero es un fragmento que se ha colocado entre los textos preliminares a su *Constitución de Alemania* y desarrolla el concepto de contradicción en relación a las figuras históricas de la escisión; el segundo es la *Dissertatio* que Hegel presentó, ya en Jena, para enseñar en la *celeberrima Salana*, y presenta en la primera Tesis su idea sobre el valor de la contradicción.

Cuando Hegel deja Frankfurt para trasladarse a Jena, a finales de 1800, una nueva configuración del mundo se está generando: una época del mundo se había abierto al estallar la Revolución francesa y la filosofía no pudo quedarse indiferente ante tal acontecimiento. En 1789, a la noticia de la toma de la Bastilla, Hegel se encontraba en el *Stift* de Tubinga y los hechos históricos que se sucedieron en aquellos años lo marcaron profundamente y acompañaron sus reflexiones durante todo el periodo sucesivo⁸³.

Pero en 1800, más allá de los entusiasmos jacobinos y fichteanos (en cuanto transposición filosófica de los primeros), parecían fraguar las consecuencias de aquellos años convulsos que acaban de transcurrir: consecuencias, claramente, menos prometedoras de lo esperado y creído por aquellos que pensaban que la Revolución habría dado definitivos y universales frutos de democracia y libertad. En 1800, Napoleón acaba de acceder al poder y había instituido el Consulado; mientras tanto en el “frente” filosófico, Fichte, en 1799, había sido expulsado de Jena, con la acusación de ateísmo y en su lugar tomaba pie aquel que hasta ahora se había declarado continuador de su doctrina y que había sido el compañero de Hegel en Tubinga, a saber, Schelling. Hay una paradoja en estos años entre los acontecimientos políticos que se desarrollan en Francia y la evolución de la filosofía en Alemania, o por lo menos en lo que respecta a Jena: el entusiasmo mayor en el ambiente académico alemán por la Revolución (claramente no se trataba de un entusiasmo generalizado y unánime, pero si desde luego lo fue para Fichte y sus seguidores) se manifiesta en las fases en las que ésta parece un fenómeno, universal desde un punto de vista ideal, pero políticamente limitado a Francia. Sin embargo, con el ascenso de Napoleón y sus conquistas en Italia, los desarrollos de la Revolución parecen salirse del cauce puramente nacional para encarnar un fenómeno europeo. Y justamente

⁸³ La relación entre Hegel y la Revolución francesa es un tema de enorme amplitud del aquí no podemos ni siquiera exponer sus más esenciales elementos. Remitimos a un clásico al respecto: Cf. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Westdeutscher Verlag, Opladen-Köln, 1957. También para comprender la constante búsqueda de modelos para la Alemania de la época en su confrontación con Francia, cf. V. Rocco Lozano, *La vieja Roma en el joven Hegel*, Maia, Madrid, 2011, pp. 143-166.

en ese momento, Fichte deja de enseñar y el entusiasmo por las cuestiones políticas merma en el ambiente académico. Pero lo que idealmente antes transcurría paralelamente sin cruzarse, ahora estaba destinado a chocarse de manera muy concreta, por los propios acontecimientos históricos.

Hegel, sin embargo, mantuvo viva su atención sobre los hechos, considerando que la evolución histórica de la Revolución no era extraña a su principio según el cual era necesario cerrar una época de división e infelicidad de los pueblos, para poder hacer surgir un nuevo principio. Nos hemos introducido por esta vía a los textos que ahora comentaremos porque creo que es la mejor forma de justificar la insistencia que manifiesta Hegel a la hora de hablar de la contradicción en relación al curso histórico.

El primer fragmento se ha a menudo colocado como texto preliminar a la *Constitución de Alemania*, que Hegel concluyó en 1802. Sin embargo, dicha colocación no es muy convincente desde un punto de vista cronológico, y de hecho, la edición crítica, aun manteniendo la referencia temática a la *Constitución*, lo incluye en los fragmentos del quinto volumen, considerando que el texto habría sido escrito poco antes de que Hegel dejara Frankfurt por Jena. El fragmento toma el título de las palabras con las que comienza: *Der immer sich vergrößernde Widerspruch*. Se trata de “la siempre creciente contradicción” que existe entre dos actitudes opuestas frente al avance histórico, y específicamente en los momentos de transición. Hegel nos presenta dos clases de hombres: la primera anhela una vida más allá de lo actual, percibe la división y la limitación de lo que le rodea y quiere avanzar hacia lo desconocido; la segunda está compuesta por hombres que se aferran a la configuración actual, que, aun descontentos de ser prisioneros de unos límites, no comprenden que estos límites están contruidos por ellos mismos y viven orientados hacia el pasado, que añoran nostálgicamente, sin comprender que la época presente se está agotando⁸⁴. Existe, por tanto, una contradicción entre estas dos tendencias, pero la verdad no está en ninguna de las dos, sino que está reflejada en la contradicción misma. Hay una nota importante en relación al primer grupo

⁸⁴ Existe un análisis detallado del fragmento y de sus posibles interpretaciones hecho por Bodei en su libro R. Bodei, *Scomposizioni, forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino, 1987, pp. 15-48. Uno de los puntos interpretativos es que la primera clase de hombres corresponda al pueblo alemán, mientras que la segunda a los intelectuales alemanes que seguían representando y representándose una configuración histórica ya gastada. Este punto de vista puede ser compartido, aunque, a nuestro ver, no sea oportuno enfatizarlo demasiado, sobre todo en el aspecto social de la contraposición, para no desviar la atención del núcleo más teórico de la cuestión. Para una lectura retrospectiva de la dialéctica en este fragmento, cf. también H. Kimmerle, *Anfänge der Dialektik*, en C. Jamme, H. Schneiner (Hg.), *Der Weg zum System*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990, pp. 274-284.

y es que Hegel define esa búsqueda hacia la vida, más allá de la laceración, cómo «bewußtlos»⁸⁵, es decir, inconsciente. Esto quiere decir que esa falta y esa necesidad de reunificarse se determina a partir de un sentimiento que podríamos definir “instintivo”, definido por una vitalidad que no encuentra necesariamente un fundamento racional: es un no adecuarse a los límites por no sentirlos propios e intentar apropiarse por tanto de lo que se siente ajeno y hostil. Si bien pueda parecer que Hegel muestra más simpatía por este grupo que por el otro, en realidad no es así: simplemente se trata, por una cierta heterogénesis de los fines, de que el grupo que excava (aludiendo a la futura y análoga figura del topo) en la realidad para superarla y recuperar la vida, tiene una función más “estratégica”, por así decirlo, en un momento en el que hay que acelerar la transición entre una época y otra; pero esto no significa que esa tendencia a la vida, una vez reconfigurada la situación, no llegue a enrigidecerse y a acabar cómo el grupo opuesto. Lo que a Hegel le interesa poner en evidencia es la contraposición entre este lado real-objetivo y el lado ideal-subjetivo, de aquellos que viven en una imagen del mundo imaginada y reflexionada, o incluso diríamos reflejada, de un anhelo hacia lo pasado. En cierto modo, la identificación que Bodei hace entre masas populares por un lado y filósofos por el otro, puede permitirnos avanzar en una interpretación sobre la crítica que Hegel hace a la filosofía del tiempo. Más allá de las llamadas filosofías de la reflexión, que criticará en sus obras juveniles de Jena, en este caso, podemos advertir motivos de crítica a las nuevas ideas románticas, nostálgicas, de una armonía originaria entre los pueblos y de los pueblos con la naturaleza. Hegel no critica la idea de pueblo en sí, sino las determinaciones que se le quieren atribuir para justificar ciertas representaciones, ligadas al pasado y a una época mitológica e inexistente. Al contrario, lo que Hegel quiere destacar es que el pueblo, o mejor las masas, contienen esa fuerza de transformación, esa capacidad de sacrificio porque son inconscientes sobre el destino final; sienten la limitación del contexto social y político porque éste no corresponde a la época que viven. No es una idea construida, artificial, la que lleva a las masas a expresar esa insatisfacción hacia lo actual, sino la sensación, diríamos incluso fisiológica, de ser lo nuevo que se encuentra en un almacén viejo y desgastado. Por este motivo, Hegel insiste en que la acción de las masas es subterránea, inconsciente y se resiste a ser conceptualizada bajo ninguna idea general, más aun si ésta está formulada por aquellos que se encuentran en el ápice de la vieja configuración. Así que en esta contradicción, nadie tiene razón, sino la contradicción

⁸⁵ GW 5, 16.

misma, al ser expresión reflejada de la razón. Y además, para Hegel, la contradicción en el momento que se manifiesta no implica una conciliación: es decir, que la contradicción representa el momento en el que las tendencias opuestas llegan a manifestarse con mayor fuerza y violencia y que, en ese momento, cualquier intento de justificación lógica o conceptualización no tiene cabida. Queda sólo esperar que lo nuevo reemplace lo viejo y que un nuevo ciclo comience a formar sus determinaciones, y así una y otra vez, ya que Hegel en ningún momento afirma, en este fragmento, la idea de la implantación de un Estado definitivo. Además, se deja entrever otro importante concepto en este fragmento: para que la contradicción se resuelva, los miembros de ella deben anularse. Cuando el principio de una nueva época se consolida, los elementos que han producido el cambio se agotan junto a la vieja época; es decir, que la época de transición se cierra cuando se haya agotado por completo lo que la ha provocado.

En esta dinámica, la contradicción juega un papel muy importante: no es ya un aspecto lógico aislado ni tampoco una situación histórica que constituye una anomalía en el regular curso de las cosas, sino que es un momento fundamental para explicar el avanzar de la historia; esto es, la forma lógica de la contradicción se encarna en un determinado momento de la historia, haciendo inseparables lógica e historia. Y no sólo: comprender la contradicción en cuanto tal, y por ende usar metódicamente la negatividad, acelera la transición y ayuda a dar paso al comienzo de una nueva época. La contradicción reviste una función metódica en la formación del sistema porque se da como situación concreta de la realidad efectiva; esto no quiere decir, como pueda parecer en una lectura apresurada, que Hegel construya su sistema a partir de lo que ya existe para, a su vez, justificarlo. Más bien sería oportuno decir (aunque de este aspecto nos ocuparemos más en profundidad cuando afrontaremos la obra más madura de Hegel) que la contradicción, en cuanto reflejo lógico de una situación concreta, es útil para comprender la negatividad como motor de la realidad y como punto fundamental de la dialéctica. Estas conclusiones son claramente prematuras en relación a este texto, donde el carácter fragmentario del mismo y la evolución aún parcial del pensamiento hegeliano no nos permiten afirmar con seguridad que Hegel pensase ya a todas las consecuencias derivadas del análisis de este pequeño texto. Aun así, se trata de un ejemplo, que leído en perspectiva futura, nos da indicaciones enriquecedoras sobre el camino que se estaba fraguando en aquellos años.

Por último, sería interesante al menos mencionar la disertación que Hegel tuvo que escribir y defender en Jena para poder ejercer la docencia. Su título: *Dissertatio*

*Philosophica de Orbitis Planetarum*⁸⁶. Por lo que sabemos gracias a Rosenkranz, se trataba de proponer una hipótesis alternativa a la serie de planetas del sistema solar en base a una indicación contenida en el *Timeo* de Platón. La propuesta hegeliana, desde un punto de vista astronómico y científico, resultaba equivocada y esto le valió la etiqueta de filósofo poco atento a las ciencias naturales y poco riguroso con respecto al método científico⁸⁷. En realidad, aunque Hegel no *podía* estar al corriente del descubrimiento -casi simultáneo- de Ceres por Herschel (las noticias no se difundían con tanta rapidez por entonces), el interés que esta *Dissertatio* suscita concierne a dos aspectos: el primero consiste en la crítica que Hegel hace a Newton, defendiendo sin embargo a Kleper, y que tiene por objetivo sobre todo la relación entre física y matemáticas, considerando como éstas eran «un camino ejemplarmente erróneo, de cuyas contradicciones se alimentaría justamente la filosofía»⁸⁸ y que justamente la lógica debía tomar su lugar en relación a la física; la intención, aunque expresa de forma más bien inmadura, es la de trazar un paralelismo entre la crítica a la física de Newton y la dirigida a la filosofía de la reflexión.

El otro motivo de interés son las Tesis que complementan el tema de la *Dissertatio*: éstas condensan y resumen las ideas que guían la argumentación. Y vale la pena recordar la primera, a saber: *Contradictio est regula veri, non contradictio regula falsi*⁸⁹. En la evolución de nuestro tema, esta tesis es fundamental, porque muestra como la verdad deba ser mostrada a un nivel más alto que la identidad producida por la reflexión. La identidad simple es solamente una parte de la verdad y, por tanto, es falsa. Mientras que la contradicción muestra que, poniendo identidades contrapuestas entre ellas, surge la verdad porque sale a la luz la unidad del juicio, a saber, el sujeto que pone esa contradicción. Pero no es éste el resultado definitivo: aquí, Hegel simplemente está explorando las posibilidades de la negatividad para criticar la filosofía de la reflexión.

⁸⁶ En realidad se trata ya de un texto de Jena, presentado el 27 de agosto (día de su cumpleaños) de 1801, pero que por afinidad temática resulta interesante insertarlo ahora y al que nos referiremos más veces en el curso del análisis de estos años.

⁸⁷ Un estudio más detallado que profundiza ciertas temáticas que aquí no podemos tratar sobre este texto temprano de Hegel es el siguiente: T. G. Bucher, *Wissenschaftstheoretische Überlegungen zu Hegels Planetenschrift* en F. Nicolini, O. Pöggeler (Hg.), *Hegel-Studien Band 18*, Bouvier, Bonn, 1983, pp. 65-137.

⁸⁸ F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit. p. 381

⁸⁹ GW 5, 227.

3. El periodo de Jena. Un tiempo decisivo.

3.1. Introducción.

Dentro del camino hegeliano, los años de Jena pueden ser tratados y definidos desde varios puntos de vista e, incluso, es posible que se saquen conclusiones contrapuestas entre sí. Claramente, ello depende de la perspectiva desde la que se enfoque el período y, dado que -según se dice- sería un periodo “juvenil”, es oportuno considerar la dirección desde la cual enfocar tal periodo y su relación respecto al conjunto del opus hegeliano.

Para empezar, habría que acabar con las simplificaciones. Es cierto que cuando Hegel llega a Jena es prácticamente una figura desconocida, que no ha publicado aún nada y que apenas se distingue (claro está, de cara al “público” académico) de Schelling; pero también es cierto, como ha mostrado una línea de investigación que empieza con Nohl y culmina con la reciente publicación del volumen 2 de las *Gesammelte Werke* en 2014, que los años anteriores a Jena son fundamentales para la formación y para las primeras intuiciones filosóficas de Hegel⁹⁰. La razón por la que el periodo entre Berna y Frankfurt mantiene aún un cierto interés no se debe a la intención de querer mostrar un giro radical de Hegel entre ese periodo y el siguiente, sino a lo contrario. No nos interesa buscar ese Hegel “romántico y místico” (por hacer alusión al libro de Galvano della Volpe)⁹¹ que precede al gran pensador sistemático; y ello, por varias razones: para empezar, porque dividir la vida y el camino filosófico de Hegel en dos o tres periodos aislados temáticamente y evolutivamente, a estas alturas de la investigación, sería más bien absurdo; en segundo lugar, si analizamos en detalle los textos de ese periodo, vemos como Hegel nunca ha sido un pensador particularmente romántico y tampoco místico. Es cierto que no es *ya* un ilustrado, como Kant, pero tampoco abraza entusiasmos típicamente románticos (autores como Fichte, Novalis o Schelling están mucho más cercanos a ello). La idea de ir más allá de los límites de la razón corresponde más a la búsqueda de una unidad originaria del ser (para Hegel, concretada en la eticidad griega), que en figuras

⁹⁰ En particular, la nueva edición ha contrastado la lectura del joven Hegel que surgía de la edición de los fragmentos recogidos por Nohl en la selección denominada *Escritos teológicos de juventud*; la nueva organización de la edición crítica resulta particularmente importante, no sólo por interés editorial o meramente filológico, sino porque incide realmente en la imagen del joven Hegel, demasiado lastrada por la etiqueta de Nohl, como un filósofo religioso y casi místico.

⁹¹ Por curiosidad de una lectura que a estas alturas parece más bien superada pero que tuvo notable impacto en la Hegel-Forschung, cf. G. Della Volpe, *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana. Hegel romantico e mistico* en *Opere I*, Editori riuniti, Roma 1972, pp. 41-210.

titánicas, típicas del romanticismo⁹². Igualmente, el problema de su misticismo se revela un falso un problema tal como hemos explicado precedentemente en relación al *Fragmentsystem*.

Entre Frankfurt y Jena (y así también entre Jena y Nüremberg, como veremos) hay continuidad porque hay evolución. De lo contrario, aceptando una teoría de ruptura entre los varios periodos no tendríamos elementos suficientes para justificar dicha ruptura, que sólo una lectura superficial y aproximativa puede aceptar, pasando por alto las múltiples indicaciones que se dan en esos fragmentos y que se pueden relacionar con lo que llegará más tarde.

Además, como ahora empezaremos a ver, el periodo de Jena es, a su vez, muy variado: Hegel llegó siendo un ex-preceptor y se marchó, si bien por razones urgentes (las bombas napoleónicas sobre la ciudad), siendo ya una figura en trayectoria ascendente, y teniendo ya casi lista, con 37 años, una de las obras más importantes y sugestivas de la historia de la filosofía, la *Fenomenología del Espíritu*. De todas formas, no sólo se trata de la progresión en la dimensión pública, la estratificación del periodo jenense concierne también a los temas tratados, tanto en los cursos como en los escritos publicados. Con esta última indicación, podemos trazar la articulación del presente capítulo e intentar devolver la debida complejidad a este importante periodo. Se trata por tanto de una articulación en parte cronológica y en parte temática, advirtiéndole al lector que será imposible ocuparse de todas las obras y textos del periodo.

En primer lugar debemos prestar atención a aquellos textos que fueron publicados a su llegada a Jena: principalmente, el *Differenzschrift* y *Glauben und Wissen*. Ambos textos tienen una función polémica y crítica hacia la filosofía del momento: Hegel busca, a través de ellos, autopoicionarse en el panorama filosófico de Jena, definir su relación con Schelling (como explicaremos más adelante, *GuW* es un texto “oficialmente” escrito a cuatro manos), y al mismo tiempo, la relación conjunta de ambos con respecto a las filosofías inmediatamente precedentes, en particular aquellas que Hegel llama “kant-fichteanas”. Son textos que nos dan algunas indicaciones importantes sobre la idea y la función de la filosofía y, también más específicamente en relación a nuestro tema, de la relación entre lógica y metafísica, si bien en ciertos casos son más bien apresurados en

⁹² Incluso el entusiasmo por la Grecia clásica y por sus héroes se convierte en un tiempo más bien breve en un nostálgico desencanto, para pasar, ya en escritos posteriores, a ser una ejemplificación de una unidad que es ya imposible en la modernidad.

algunas reconstrucciones de los filósofos criticados, rozando el límite de la caricatura en el caso de Fichte, en *Glauben und Wissen*. Vale la pena entretenerse en algunos pasajes de estos escritos porque, a pesar de ciertas ingenuidades y motivos aún poco elaborados, Hegel expone una idea nueva (y se expone con ella), y una fractura respecto al debate filosófico a él contemporáneo.

En segundo lugar, merece la pena trabajar aparte otro escrito, en parte polémico, pero más cercano a nuestro tema, que se titula *Relación del escepticismo con la filosofía*, así como la introducción al primer número del *Kritisches Journal*. Estos textos revisten una cierta importancia porque muestran la aportación del método escéptico en la construcción de la dialéctica. Efectivamente en los primeros años de Jena, se toma la dialéctica como un instrumento, como un método para destruir el desgastado edificio de las filosofías de la reflexión, intentando recuperar el sentido original que tenía en la filosofía griega. Lo que falta aún, como veremos, es una aplicación de este método desde el interior del contenido mismo, para que no sea sólo un elemento negativo.

En tercer lugar, debemos considerar los cursos que tratan de lógica y metafísica entre 1801 y 1803, es decir precedentes a la Lógica y Metafísica de Jena de 1804/05 (contenida en el volumen 7 de la *Gesammelte Werke*). Son particularmente importantes, no por su articulación o su riqueza de contenido,⁹³ sino por algunas pautas muy bien marcadas en la relación entre lógica y metafísica y sobre la relación que el nuevo modelo de lógica que Hegel está proyectando guarda con el kantiano. Fundamentalmente se trata de unos apuntes transcritos por Troxler, un estudiante de Schelling que visitara también las clases de Hegel. Los apuntes han sido denominados: *La más temprana Lógica y Metafísica de Hegel en Jena* (el texto se puede fechar en el semestre invernal de 1801-1802 y ha sido recogido y publicado por Klaus Düsing en 1988); también se revisarán tres fragmentos de GW 5 (dos de la así llamada *Introductio in Philosophiam*, más otro denominado *Logica et Metaphysica*).

3.2. Primeros escritos críticos. Hegel público.

En este apartado trabajaremos principalmente sobre cuatro textos, ya citados y más conocidos, que son la *Diferencia de sistemas entre Fichte y Schelling*, el largo artículo *Glauben und Wissen*, la *Relación del escepticismo con la filosofía* y la introducción al

⁹³ Se trata bien de apuntes de cursos o de fragmentos sueltos.

primer número del *Kritisches Journal*. De hecho, con excepción del primero, los demás textos aparecieron en la revista que Hegel y Schelling publicaron durante unos pocos años en Jena⁹⁴. La importancia de estos textos se articula sobre tres planos: uno que podríamos definir de análisis y comentario del texto, otro que podríamos considerar funcional a la posición y a la imagen que Hegel construye de sí mismo a través de ellos, y un tercero, menos profundizado, que sale a luz como la diferencia que existe entre esta dimensión pública de estos escritos y la privada de los cursos que más adelante veremos. Este último plano se revelará de máximo interés en relación a la forma con la que Hegel va manejando sus instrumentos especulativos, sobre todo en lo que concierne al desarrollo de un método suyo propio, con el consiguiente distanciamiento de Schelling y la recuperación, parcial y transfigurada de Fichte. Comparando el plano “público” con el “privado”, podemos asistir a la gradual evolución que Hegel va cumpliendo discretamente y que resultará evidente al final de los años jeneses. De todas formas, debemos considerar conjuntamente estos tres planos para poder luego introducirlos en la articulación temática que pueda devolvernos una imagen lo más fielmente posible al pensamiento hegeliano de esa época.

Debemos, ante todo, analizar algunos aspectos incluso biográficos de Hegel a su llegada a Jena y en particular en su relación con Schelling. Hay un aspecto que tal vez se haya descuidado un poco a la hora de examinar la llegada de Hegel a Jena, a saber la forma en la que el joven filósofo construye su imagen. En cierto modo, estos artículos corresponden en parte a esa intención: darse a conocer de forma polémica, declararse aliado de Schelling y crear junto a éste una propuesta filosófica que fuese *la* alternativa a las filosofías de reflexión.

3.2.1 El escrito sobre la Diferencia: la tarea de la filosofía.

Comencemos sin embargo por un plano más textual y por el *Differenzschrift*. La intención que nos guiará a través de este texto es la presentación de su idea, nueva y fuerte, de filosofía. También deberemos prestar atención a aquellos elementos metodológicos a los que Hegel empieza a dedicar espacio y que, estos sí, constituyen una crítica más propiamente filosófica a las denominadas filosofías de la reflexión. Por otro lado, los

⁹⁴ Para una reconstrucción más detallada de la historia de la revista, cf. H. Buchner, *Hegel und das Kritische Journal der Philosophie* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hg.), *Hegel-Studien Band 3*, Bouvier, Bonn, 1965, pp. 95- 156.

aspectos más polémicos contra Kant y Fichte pierden en parte interés porque a menudo se tratan de críticas exteriores que no entran en el meollo de la problemática filosófica, motivo por el cual prescindiremos mayormente de ellas.

Veamos las páginas iniciales de la *Diferencia*, donde encontramos un importante pasaje, que merece ser releído también por su apreciable estilo literario:

Ningún sistema filosófico puede evitar una acogida semejante; todo sistema es apto para ser abordado históricamente. Del mismo modo que toda forma viviente pertenece a la aparición fenoménica, también una filosofía, al hacer aparición, se entrega a esa potencia que puede transformar el sistema en una opinión muerta, y ya desde su comienzo, en un pasado. El Espíritu viviente, que habita en una filosofía requiere, para desvelarse, ser alumbrado por un Espíritu de igual estirpe; ante el comportamiento histórico, que proviene de un interés cualquiera por tener conocimiento de opiniones, el Espíritu se insinúa fenómeno extraño, sin revelar su interior. Es posible que le dé igual su contribución al aumento de la colección superflua de momias y el cúmulo general de contingencias, pues el Espíritu mismo se le ha ido de las manos a la avidez de novedades, que se dedica a amontonar conocimientos. Un sistema filosófico tal se atiene firmemente a su punto de vista neutro, contra la verdad, y conserva su independencia lo mismo para aceptar que para refutar opiniones, o para no decidirse; la única relación que puede establecer entre los sistemas filosóficos y el mismo es que ellos son opiniones, y que tales accidentes, no menos que las opiniones nada pueden contra él.⁹⁵

En estas líneas, Hegel está explicando cual es, en su ver, la relación que los sistemas filosóficos mantienen con la realidad histórica, distinguiendo entre la letra y el espíritu. Pero también se refiere a la necesidad de comprender el contexto y las circunstancias en las que una filosofía surge y la caducidad en la que ésta puede fácilmente incurrir. Pero el hecho de que un sistema filosófico sea susceptible de ser tratado históricamente no quiere decir que todos los sistemas sean equivalentes, y que sean o no válidos según el contexto; esto implicaría una justificación y un aval de las filosofías a la moda, de un relativismo ingenuo y dañino. Comprender y tratar históricamente un sistema filosófico quiere decir entender la exigencia de fondo que impulsa su surgimiento, una exigencia que, como en muchas otras ocasiones ha explicado Hegel, es el resultado de un proceso de condensación y acumulación de tensiones históricas, políticas o científicas. Por tanto, si es cierto que un sistema filosófico, incluso el que aspire a la máxima universalidad, debe ser explicado a partir de su posición histórica, por otro lado, para que tal sistema no se convierta «ya desde su comienzo, en un pasado» debe surgir a partir una exigencia fuertemente motivada, y no ser simplemente una relaboración de lo ya dicho. Al fin y al cabo, la crítica de Hegel hacia una parte de las filosofías que lo rodean (no tanto a Kant y a Fichte, a los que reconoce un papel importante), es la de haber desatendido ambos

⁹⁵ GW 4, pp. 9-10 (Ed. española, tr. por J.A. Rodríguez Tous, Alianza editorial, Madrid 1989, p. 9, de ahora en adelante entre corchetes).

puntos: por un lado, por tener pretensiones de universalización sin método, se han revelado históricamente muy limitadas, y por el otro, porque no tienen un principio fuerte que las impulse, no son más que el comentario del comentario. Lo que aquí se identifica con ese nuevo principio que surge cuando el viejo está desgastado, es el Espíritu viviente, que requiere de un elemento que lo fundamente, o lo que es lo mismo de algo que acelere su llegada, que provoque su explicitación y su despliegue; en caso contrario, como dice Hegel, frente a un banal «conocimiento de opiniones», un principio filosófico maduro no podrá tener lugar. En esta personificación metafórica de este principio filosófico, Hegel va más allá afirmando que tal principio es consciente de su importancia al punto de ver a los demás sistemas filosóficos como meras opiniones.

Hay que insistir sobre estos pasajes porque es una idea que se encontrará en momentos posteriores de la filosofía hegeliana y madurará con ella, formando la idea de Hegel en torno a la función y la tarea de la filosofía. Se trata, en suma, de comprender como toda filosofía tiene lugar en una cierta época, pero que al mismo tiempo esto no implica que tenga que renunciar a una cierta universalidad y, por tanto, no pueda ser válida para tiempos posteriores. La filosofía hegeliana se comprende a sí misma en tal sentido, con este doble estatuto que la hace tan potente en su propio tiempo e igualmente útil para nosotros. Sobre este tema volveremos más adelante, pero es fundamental advertir al lector de cuanto sea importante en la interpretación de la filosofía hegeliana, el nexo que ésta mantiene con el plano de la historicidad y justamente como lo haga en clave antirelativista. O dicho de otra forma, y volviendo con el texto, se trata de comprender cómo la filosofía, la verdadera⁹⁶, sea el saber que corresponde a la razón, considerando a ésta como la manifestación de lo Absoluto. Por este motivo, algunas líneas más adelante, Hegel dice que en relación «a la esencia interna de la filosofía, no existen ni predecesores ni sucesores»⁹⁷ y tampoco «modos» peculiares de ver la filosofía. «¿Cómo va a ser lo racional algo peculiar?»⁹⁸, se pregunta Hegel. En este pasaje, Hegel deja pocas dudas: considerar que la filosofía pueda particularizarse significa también admitir que lo Absoluto es descomponible y está fragmentado, algo que resultaría más bien ilógico y que evidentemente Hegel no acepta. Una cosa es asistir a una época de escisión en la que

⁹⁶ Hegel está intentando distinguir su propuesta filosófica de las del pasado, en particular de las de la reflexión; sin embargo, diversamente del *Systemfragment*, no autodenomina a su propuesta como religión, a saber, como una unidad que va más allá de la filosofía, sino que reivindica para sí mismo y su propuesta, el lugar propio de la filosofía.

⁹⁷ GW 4, 10 [10].

⁹⁸ Ibidem.

se manifiesta la infelicidad de los pueblos y de los estados, y en la que surge, como no podría ser diversamente, una filosofía del entendimiento finito, y otra admitir que esta situación sea la que le debería corresponder a lo Absoluto. Lo Absoluto, por tanto, carece de peculiaridades, y la razón, a través de la filosofía, también *debe* atenerse a este criterio, es más, no debe incurrir en puntos de vista peculiares, sino que debe liberar «a la conciencia atrapada en las peculiaridades»⁹⁹. Hegel en estos momentos indica el método de una destrucción de las filosofías de la reflexión y de los puntos de vista. Sigamos más de cerca estos fundamentales pasajes.

La razón no arriesga en ello sino las finitudes de la conciencia y, para superarlas y construir lo Absoluto en la conciencia, se eleva a la especulación y ase su propia fundamentación en sí misma en la falta de fundamento de las limitaciones y peculiaridades [...] Lo verdaderamente peculiar de una filosofía es la interesante individualidad en la cual la razón se ha organizado en una figura, a partir del instrumental de construcción de una época particular; la razón especulativa particular encuentra allí Espíritu de su Espíritu, carne de su carne, se intuye en ella como una y la misma cosa, y como ser vivo distinto.¹⁰⁰

Hay puntos sobre los que debemos detenernos: para empezar, la idea de “remontar” (*überwinden*) las finitudes nos remite seguramente a la idea de recuperar una unidad originaria del ser en cuanto Absoluto. Se trataría de “despejar” el campo de la universalidad de los “estorbos” accidentales e innecesarios; pero por otro lado, en la misma frase, Hegel indica que el objetivo es construir lo Absoluto en la conciencia. Y aquí hay un evidente cambio con respecto a los fragmentos de los años anteriores. Si, por ejemplo, retomamos los textos de Hölderlin que hemos tratado anteriormente, y consideramos que Hegel en aquellos años aceptaba la tesis principal según la cual, toda figura de la conciencia implicaba ya una separación y una división (recordemos la forzada etimología de *Urteil* como *Ur-teil*), y los comparamos con lo que acabamos de leer en el texto de Hegel de 1801, podemos ver claramente como hay una profunda discrepancia. Es cierto que la tesis hölderliana no contenía más que unas consideraciones muy fragmentarias y aporéticas, como también es cierto que el intento de conjugar individualidad de la conciencia y universalidad de lo Absoluto está presente también en los escritos de Schelling de este periodo, pero aun así no debemos infravalorar el énfasis que Hegel pone en esta frase. Afirma que la tarea de la razón es construir lo Absoluto *en* la conciencia (*im Bewußtseyn*), no a través de ella como si ésta fuera algo exterior. Dice, además, justamente que la conciencia se eleva a la especulación para poder construir lo Absoluto dentro de sí, implicando una reflexión que es de carácter distinto de la que se

⁹⁹ GW 4, 11 [11].

¹⁰⁰ GW 4, 11-12 [11-12].

crítica¹⁰¹. Esto significa que la razón, y por ende el nuevo principio filosófico que Hegel quiere implantar, debe ocupar el campo de la conciencia, para poder realizarse. Se trata, en primer lugar, de una declaración de intenciones: la razón debe reconquistar el campo que le compete, el de la filosofía, y suplantar aquellas filosofías que no cumplen con su cometido. Pero, más allá de la reivindicación del lugar de la filosofía, hay también una señal de lo que después se explicitará como un distanciamiento de Schelling. Hegel más tarde someterá a la reflexión a otra vuelta de tuerca, esto es, buscará superar el carácter finito de la reflexión a través de una reflexión ulterior, para alcanzar un terreno especulativo; pues bien, esta frase apunta, aunque prematuramente, en esa dirección: para construir lo Absoluto en la conciencia es necesario reconsiderar el concepto, el juicio, las categorías, a saber las determinaciones típicas de la filosofía de la reflexión y elevarlas más allá de la finitud. Los detalles de esta operación aún no están suficientemente delineados, pero lo que sí se debe considerar es el elemento histórico a la hora de elaborar esta construcción de lo Absoluto. Como Hegel destaca en la segunda parte de la cita, sí existe una peculiaridad verdadera de la filosofía, a saber, aquella que en una época se organiza como una figura. El término *figura* no indica otra cosa que esa condensación y acumulación que llevan un principio filosófico a su maduración. Entonces la verdadera peculiaridad es la que funciona como un eje, un principio ordenador, alrededor del cual las varias experiencias de lo real se van organizando. ¿Qué o *quién* es este eje que puede dotar de un orden esa situación de escisión e inestabilidad? Pues para Hegel, en estos años, podría ser por ejemplo, Napoleón, o, más en general, cualquier figura que constituyese un motivo de agregación y unificación, pero, esto sí es importante, que tuviese una repercusión fuerte en la realidad histórica concreta¹⁰². Esa peculiaridad no sólo es aprobada por Hegel, sino incluso auspiciada. Por otro lado, el encaje entre universalidad y particularidad se cumple aquí sin un método preciso, con una suerte de reconocimiento de la particularidad por parte de la razón universal, con esta imagen tan evocativa del Espíritu y de la carne, que alude nuevamente a esa inmediatez que se traduce en la intuición intelectual más que en el concepto: la idea de lo universal que reconoce lo particular no necesita aquí de una mediación, sino que la relación es más bien de

¹⁰¹ Lo que ya anuncia la posibilidad de un saber como ciencia: «Eine Wissenschaft des Absoluten ist also möglich, weil die Vernunft es bei diesem Gegenstande ihrer Spekulation nur mit sich selbst zu tun hat» (M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn 1986, p. 77).

¹⁰² En tal sentido, no faltan las quejas de Hegel en relación al escaso desarrollo político de Alemania con respecto a Francia, y en relación a la diferencia entre lo espiritual (Lutero) y lo político (reino fragmentado) en la misma Alemania, en muchos de los escritos de estos años.

participación entre un Ser (en el sentido de ser esencial) y las cosas que de él derivan, sus criaturas.

Por tanto en el espacio de pocas líneas conviven, aún sin una contraposición explicitada, una tímida reconsideración del concepto y la cercanía a la filosofía schellinguiana. Nos resulta como Hegel intente introducir la particularidad en la universalidad, compenetrando los planos y desarrollándolos conjuntamente, aunque todavía no quede bien claro cómo.

Un poco más adelante, bajo una sección denominada “Necesidad de la filosofía”, Hegel escribe una frase muy significativa: «escisión es la fuente del estado de necesidad de la filosofía»¹⁰³. Esta afirmación, bien célebre, que se encuentra en las primeras páginas de este texto coincide bastante de cerca con el texto preliminar a la *Constitución de Alemania* que hemos tratado precedentemente, y desarrolla la idea de la necesidad de la negatividad. Interpretando este pasaje en otro sentido, deberíamos decir que la filosofía surge como diferencia, como el obrar mismo de una diferencia. La filosofía no surgiría en tiempos de plenitud del Espíritu, como tampoco podría afirmarse en tiempo de completa escisión; hay un tiempo intermedio, ni demasiado sólido (o ético) ni demasiado descompuesto, en el que un principio filosófico puede generar una nueva configuración¹⁰⁴. El primer caso, un tiempo de plenitud ya realizada, es algo que Hegel considera perdido desde hace mucho tiempo (o quizás ni siquiera haya tenido lugar nunca), mientras que el segundo sería un tiempo en el que no habría el mínimo atisbo de razón. El tiempo en el que Hegel vive, sin embargo, se acerca a este terreno intermedio: cómo más adelante Hegel reconocerá, Kant y Fichte, a pesar de las críticas, han dado lugar al auténtico principio de la especulación, y por tanto, han impulsado la aceleración para que sobrevenga un nuevo principio filosófico. De alguna forma, lo que aquí Hegel está reconociendo es que las filosofías de la reflexión han provocado, aunque involuntaria e insuficientemente, el espacio en el que una nueva filosofía puede ejercer su fuerza, reconociendo la importancia de la negatividad. El entendimiento constituye el elemento negativo ante el cual la verdadera filosofía debe reaccionar. Escribe Hegel que «cuanto más sólido y

¹⁰³ GW 4, 12 [12].

¹⁰⁴ Es cierto que si diéramos demasiada importancia a algunas frases sucesivas en las que se insiste sobre la escisión, nos parecería que para Hegel es necesario el momento de máxima separación, pero en realidad, una separación tan radical sería previa al pensamiento especulativo mismo, completamente irreflexiva, algo que Hegel descarta. Por tanto, debe sí haber una cierta preparación para que la configuración filosófica, a la que aspira Hegel, pueda llegar. Debemos recordar además que se trata de un escrito fundamentalmente polémico y que en ciertas ocasiones Hegel no introduce ciertos matices.

deslumbrante es el edificio del entendimiento, tanto más inquieto se mostrará el esfuerzo de la vida, atrapado allí, como un fragmento, por escaparse de él y salir a la libertad»¹⁰⁵. El entendimiento en su intento de perfeccionarse, claramente desde su punto de vista, no hace otra cosa que delimitar aún más la realidad y la vida, que es oprimida pero al mismo tiempo impulsada a buscar su libertad. Hegel conserva aquí la centralidad de la vida, tal como en los fragmentos de Berna y Frankfurt, contra la frialdad del concepto muerto. Pero un poco más adelante, reconoce otra cosa, a saber que «en el poner absoluto, el entendimiento imita a la razón»¹⁰⁶, es decir que el entendimiento también aspira a lo infinito, pero lo hace de manera errónea. A saber, aquello que tomará, en sus formas e implicaciones lógicas, el nombre de infinito malo. Veamos el pasaje:

Lo infinito, en cuanto contrapuesto a lo finito, es un tal término racional, puesto por el entendimiento; de por sí expresa, en cuanto racional, únicamente el acto de negar lo finito. Al fijarlo, el entendimiento lo contrapone absolutamente a lo finito; y la reflexión, que se había elevado hasta la razón al asumir lo finito, se ha rebajado así, de nuevo, hasta hacerse entendimiento, al fijar en la contraposición el hacer de la razón.¹⁰⁷

Hegel afirma aquí que la infinitud puesta por el entendimiento es de tipo negativo, en el sentido de que excluye todo aquello que no encaja en sus categorías y determinaciones, como si fuera un contenedor de todo aquello que no está determinado en lo finito. Lo que Hegel critica es, en primer lugar, la incapacidad del entendimiento de recoger la riqueza de lo finito; esto implica que la infinitud que pone el entendimiento no es otra cosa que el lugar donde se excluye todo aquello que no se comprende. Además, este tipo de infinitud provocaría una dinámica regresiva y no expansiva, en el sentido de que iría siempre reduciendo el conocimiento sobre la realidad, aumentando la diferencia entre lo que estaría en grado de asimilar y lo quedaría “fuera”. Hegel también hace referencia a la reflexión, la cual, en el intento de asumir lo finito se había elevado hasta la razón, pero que, sucesivamente frente al resultado de este infinito malo, se ha vuelto a rebajar al entendimiento. Ésta es una indicación importante porque anticipa un aspecto fundamental de la función de la lógica en estos años, esto es que la reflexión debe autoanularse a partir de sí misma, y que la verdadera infinitud se alcanza a partir de lo finito, agotándolo, “gastándolo”, superándolo (en el sentido del *aufheben*) y no pensando solamente en trazar unos límites rígidos alrededor de él. Por último, en relación a la última cita y para conectarnos con la siguiente, es útil mencionar que Hegel indica como típico del

¹⁰⁵ GW 4, p. 13 [13].

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Ib.

entendimiento el hecho de que el acto de razón se haya fijado en una oposición: la razón no puede tener su máxima expresión en una oposición, sino, al contrario, la verdad de la oposición, a saber la razón, está en la disolución de la oposición misma porque ésta pone dos términos relativos como absolutos y la verdad tiene que emerger en el momento en el que los puntos di vista parciales caen. De hecho, poco después escribe Hegel:

El único interés de la razón es asumir dichas oposiciones así fijadas; significa que ella se ponga en general frente a la contraposición y la limitación, pues la necesaria escisión es sólo *un* factor de la vida que se conforma contraponiéndose eternamente, y sólo mediante el restablecimiento que parte de la división suprema es posible la totalidad en la vivacidad suprema.¹⁰⁸

Justamente este punto, como veremos, es indicativo de una problemática que ocupará a Hegel durante bastante tiempo en relación al problema de las antinomias kantianas y a la superación de la reflexión finita. Hegel comprende desde el principio que las limitaciones del entendimiento de la arquitectura kantiana conciernen a la realidad pero igualmente a la razón misma, tal como bien destaca Arndt cuando escribe que «las oposiciones dialécticas de Kant no deben ser interpretadas por Hegel como el fracaso de la razón, que está irreparablemente enredada en los conceptos del entendimiento, sino más bien como el fracaso de la limitación kantiana de la razón»¹⁰⁹. Con ello, Hegel anuncia aquí la tarea de la razón: superar las oposiciones que se pretenden como absolutas y reunir las en una unidad más alta, pero, en esta unidad, la razón no debe pretender oponerse a su vez a la tendencia a la escisión y a la dispersión; por un lado porque si lo hiciera estaría reproduciendo otra vez la misma construcción teórica y por el otro porque, como claramente dice Hegel, la fuente de escisión siempre tenderá a reproducirse ya que constituye un factor de la vida, con el que la filosofía siempre deberá confrontarse. Y, como indica en el final de la frase, es en el terreno de la vida, y por ende de la escisión, donde la restauración de la totalidad podrá tener lugar.

Por tanto, hay un conflicto entre razón y entendimiento, un terreno que conquistar y que ambos reivindican. Y así Hegel escenifica este combate:

Pero el entendimiento puede ser, con igual inmediatez, atacado en su propio terreno por la razón, y así ciertamente pueden ser entendidos los intentos de anular la escisión y, por añadidura, su absolutidad, mediante la reflexión.¹¹⁰

¹⁰⁸ GW 4, 13-14 [13-14].

¹⁰⁹ A. Arndt, *Dialektik und Reflexion: Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Meiner, Hamburg, 1994, p. 167 („Die dialektischen Oppositionen Kants sind für Hegel nicht als Scheitern der unrettbar in die Verstandesbegriffe verstrickten Vernunft zu interpretieren, sondern als Scheitern der Kantischen Begrenzung der Vernunft“).

¹¹⁰ GW 4, 15 [15].

Hegel insiste en la necesidad de que la razón tome el lugar del entendimiento; pero, atención, no se trata de una mera sustitución, sino más bien de una demostración de cómo el entendimiento, de por sí, caiga en la cuenta de sus propias contradicciones e intente resolverlas, terminando con su separación y empleando a la reflexión misma contra esa absolutez suya, pudiendo, por ende, dar paso a un pensamiento verdaderamente racional.

Ahora bien, Hegel nos introduce en esta lucha entre la razón y el entendimiento, reivindicando como solamente a la primera pueda corresponder el papel principal en la configuración de un nuevo y verdadero principio filosófico. Al mismo tiempo, sin embargo, también nos dice que la filosofía surge ahí donde hay escisión; nos debemos así interesar por esta situación de escisión, como terreno donde surge la exigencia de la filosofía, cómo el mismo Hegel escribe:

El estado de necesidad de la filosofía puede expresarse como su presuposición en el caso de que la filosofía, que se inicia consigo misma debe hacerse una especie de antesala [...] Lo que se llama presuposición de la filosofía no es sino el estado de necesidad, proferido, manifiesto. De ahí que, como el estado de necesidad está puesto para la reflexión, tenga que haber dos presuposiciones. Una es lo Absoluto mismo; él es la meta, lo que es buscado; está ya presente, pues de otro modo ¿cómo podría ser lo buscado? La razón sólo lo produce sólo al liberar a la conciencia de las limitaciones [...] La otra presuposición sería la emergencia de la conciencia a partir de la totalidad, la escisión en ser y no-ser, en concepto y ser, en finitud e infinitud [...] Pero la tarea de la filosofía consiste en unificar estos presupuestos, en poner el ser en el no-ser: como devenir; la escisión en lo Absoluto: como su manifestación; lo finito en lo infinito; como vida.¹¹¹

Hegel usa el término *presuposición* (*Voraussetzung*), pero no sin un cierto recelo; desde sus primeras reflexiones, Hegel desconfiaba de los presupuestos, si entendidos como condiciones previas y externas mediante las que se podía entrar en un sistema filosófico. De hecho, advierte que cabe admitir un presupuesto sólo si lo entendemos como una especie de punto de apoyo para dar comienzo al razonamiento; se trata más bien de un presupuesto funcional al discurso ya que, como dice algunas líneas más adelante, «la justificación de estas proposiciones, en cuanto presuposiciones no debe ser aún la filosofía misma»¹¹². Además, Hegel deja bien claro que la filosofía no puede más que empezar consigo misma. Por este motivo, lo que tenemos en realidad es un doble presupuesto que constituye esa exigencia, como necesidad de la filosofía. Doble presupuesto que representa además una contradicción: por un lado, se presupone lo absoluto, que debe estar presente (podríamos decir presente en su ausencia, o menos retóricamente, en su diferencia) ya que es lo buscado y por otro lado, la necesidad de

¹¹¹ GW 4, 15-16 [16].

¹¹² GW 4, 16 [16].

pensar lo absoluto bajo una forma de manifestación, en una figura de la conciencia, y para ello, esta conciencia debe salir fuera de la totalidad, y por tanto, también, fuera de sí misma. Doble presupuesto, decíamos, que si no es justamente ponderado y equilibrado puede llevar al idéntico resultado de absolutización del ser o bien de la conciencia¹¹³, a saber en un conocimiento vacío y dogmático. Por eso Hegel, declara que la tarea de la filosofía sea poner un presupuesto en el otro, y viceversa, y de esta manera anular ambos para dar comienzo a lo que propiamente es filosofía, para dar lugar a una conciencia que sea capaz de pensar en conceptos, liberándolos de las limitaciones de la reflexión. Se inicia aquí, aunque tímidamente y aún sin el necesario método, esa idea, que se presenta mayormente justificada al comienzo de la *Ciencia de la Lógica*, según la cual se trata de restar peso e importancia al comienzo y al origen, a través de una eliminación de los presupuestos. Estas páginas tempranas también apuntan en esa dirección: poner el ser en el no-ser, o sea el devenir, significa dar lugar a determinaciones *del* ser a partir del ser mismo (a saber, interpretando ese genitivo como subjetivo) y no dejar que el entendimiento ocupe el campo de la razón, ocultando esas determinaciones. Por otro lado, aceptar la escisión y colocarla en lo Absoluto implica aplicar la negatividad en lo Absoluto y no como operación de limitación de la conciencia reflexiva. Por último, poner lo finito en lo infinito, significa elevar la vida finita a la infinita y al mismo tiempo, recuperar la multiplicidad y la variedad de la vida, algo que Hegel ha incorporado a partir del concepto de Espíritu.

Las intenciones declaradas sucintamente en esta frase coinciden con el hecho de que toda operación que tenga que ver con lo Absoluto, bien se trate de añadir contenido (la vida) como de trabajar en su negatividad (manifestación de su escisión), debe partir de lo Absoluto mismo: lo Absoluto debe ser inmanentizado, debe ocupar el campo de lo real hasta coincidir con él. Al fin y al cabo, realidad y absoluto, para Hegel, deben compartir el mismo espacio especulativo; dicho de otra forma, eso significa que se puede tratar a través de la razón, y no del entendimiento, cualquier tipo de conocimiento incluso las experiencias más cotidianas, sin que esto implique “bajar” o denigrar al Absoluto, porque lo importante del pensar racional no atañe tanto a los contenidos sino justamente a la forma de abordar un conocimiento.

¹¹³ Se recuerde la carta de Hölderlin a Hegel en la que acusaba a Fichte de dogmatismo.

Hegel prosigue en esta “ocupación” del campo del entendimiento, insistiendo en su superación dialéctica por parte de la razón; Hegel ha llegado al convencimiento de que un conocer racional, que esté a la altura de lo Absoluto, también requiere de un cierto método y no simplemente de una intuición inmediata. Lo que se trata es de no repetir los errores de la filosofía del entendimiento, aunque si es necesario apropiarse de sus instrumentos, y naturalmente del instrumento por excelencia: la *reflexión*. La tarea de la filosofía como Hegel repite otra vez, es la de construir lo Absoluto para la conciencia, y en esta tarea la reflexión juega una función fundamental; pero usar la reflexión, no ya como instrumento del entendimiento, sino de la razón, no es algo tan simple¹¹⁴. Escribe Hegel:

Ésta es la tarea de la filosofía: que lo Absoluto debe ser construido para la conciencia; pero, al ser tanto el producir como los productos de la reflexión meras limitaciones, hay aquí una contradicción. Lo Absoluto debe reflejarse, ser puesto, pero, por ende, de este modo no ha sido puesto, sino que ha sido asumido (*aufgehoben*), pues en tanto que es algo puesto, se lo limitó (*beschränkt*). La mediación de esta contradicción es la reflexión filosófica. Ante todo, hay que mostrar en qué grado sea capaz la reflexión de captar lo Absoluto y que ésta, en su cometido como especulación, lleva aparejada la posibilidad y la necesidad de ser sintetizada con la intuición absoluta y de ser, subjetivamente, para sí, tan completa como lo es su producto, lo Absoluto construido en la conciencia que, a la vez, ha de ser consciente y carente de conciencia.¹¹⁵

La cuestión que Hegel intenta resolver es: ¿cómo es posible que lo Absoluto tenga una forma que permita toda delimitación, siendo así *para* la conciencia, pero sin repetir al mismo tiempo el gesto propio de la reflexión del entendimiento? ¿Cómo pensar y poner una reflexión que no implique una limitación? Pues la respuesta que Hegel comienza a esbozar, tiene que ver con la autoposición de lo Absoluto: en esa frase en la que Hegel escribe que lo Absoluto al ser reflexionado es superado (o mejor, asumido) encontramos, aunque extremadamente esbozados, los pasajes en los que lo Absoluto en su reflexionarse pone su propia presuposición, es decir que no tiene nada externo a sí, sino que realiza un movimiento sobre él. Aun así, pensar el poner de lo que está ya desde siempre puesto, y que por tanto no puede ponerse nuevamente sino como movimiento reflexivo, aparece aquí como una contradicción. Pero entender que esta contradicción puede ser mediada implica el uso filosófico, y no ya meramente separador, de la reflexión. Una reflexión filosófica es aquella que se desarrolla a partir de lo Absoluto mismo, de la posición de su

¹¹⁴ La diferencia entre dos tipos de reflexión aquí está apenas esbozada, pero sí que se entrevé su elemento fundamental, a saber, la reflexión que Hegel define como “filosófica”, es aquella capaz de mantener un aspecto relacional de término medio, sin ocupar solamente una de las polaridades de la relación. Cf. también A. Arndt, *Die Dialektik der Reflexion* en A. Arndt, B. Bowman, M. Gerhard, J. Zovko (hg.), *Hegel-Jahrbuch 2004 (n.1)*, De Gruyter, Berlin, 2004, p. 115.

¹¹⁵ GW 4, 16 [17].

propia presuposición, y la prueba de que toma este punto de partida es que sea capaz de captarlo (*fassen*) y a la vez sintetizarlo (*zusammen-fassen*) con la intuición absoluta (Hegel se refiere a la intuición intelectual), para alcanzar el nivel especulativo¹¹⁶. Además lo que aquí Hegel parece decir es que la parte subjetiva de la construcción de lo Absoluto en y para la conciencia es algo que corresponde precisamente a la reflexión: hay que realizar lo Absoluto en la conciencia y, de esta forma, acabar con las determinaciones finitas de la misma, o dicho de otro modo, acabar con la finitud subjetiva para implantar una infinitud subjetiva, a partir de la que se pueda realizar la elevación de la vida finita a la vida infinita; no se trata de una nivelación hacia abajo de lo Absoluto sino más bien de la introducción del carácter subjetivo en el interior mismo de lo Absoluto. La conciencia, introducida en lo Absoluto, va pareciéndose a éste cada vez más, hasta coincidir con él. Es ésta la idea que guía a Hegel cuando piensa en una reflexión *de lo* y en lo Absoluto.

3.2.2. El *Differenzschrift* como lugar de la contienda entre razón y entendimiento.

Si las reflexiones de Hegel sobre la tarea de la filosofía nos dejan entrever las posibilidades de la reflexión, es empero oportuno que no pretendamos ver en ellas vuelos que por el momento resultarían etéreos: en el actual estado de cosas, hay que concentrarse en la función negativa de la razón que «eleva al entendimiento sobre sí mismo y lo empuja hacia un todo de la misma especie»¹¹⁷, es decir que el entendimiento se eleva por encima de sí mismo en el momento en el que se anula, ya que la razón, dice Hegel, lo “encierra” en un ámbito en el que sus determinaciones, a causa de su finitud, acabarían unas con otras. Aquí está el sentido de esa operación de anulación (*Vernichtung*)¹¹⁸ que, aunque queriendo “liquidar” al entendimiento, no deja de ser constructiva, justamente porque el entendimiento forma parte del camino hacia su propia superación¹¹⁹. La razón «anula a

¹¹⁶ «Das Faktum der Reflexion bildet das Schicksal der neueren Philosophie. Sie braucht dazu gar nichts beizutragen, sie vermag auch nichts daran zu ändern. Sie hat darin die Bedingung ihres eignen Tuns zu erkennen. Erkenntnis bedeutet indes das Gegenteil von bewußtloser Unterwerfung. Die Philosophie steht unter dem Postulat, auf den Begriff zu bringen, was den Zeitgeist beherrscht» (R. Bubner, *Zu Sache der Dialektik*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1980, p. 49).

¹¹⁷ GW 4, 17 [17].

¹¹⁸ El término *Vernichtung* puede ser considerado seguramente de manera más agresiva que como “anulación”, por ejemplo, como “aniquilación” o “destrucción”. Sin embargo, en nuestra opinión, “anulación” responde mejor al terreno de la lógica, donde al fin y al cabo se trata de “desactivar” (acepción que, en efecto, es contemplada en el término “anular”) las determinaciones finitas del entendimiento, mostrando su contradictoriedad. Además, justamente como iremos viendo a lo largo de esta operación, no habrá una verdadera destrucción de ese material lógico, porque, en cierta medida, su anulación le servirá a Hegel para restablecer una vía de acceso crítica al verdadero saber.

¹¹⁹ «Hegel prospetta il tema di una ‘nientificazione’ del finito, diretta a lumeggiarne la finitezza e, rimuovendo l’assolutizzazione delle forme finite, a ristabilirlo in un intrinseco rapporto con l’infinito

ambos [los miembros contrapuestos del entendimiento] al unificarlos, pues sólo son porque no están unificados. Ambos tienen consistencia a la vez en esta unificación [...] Lo contrapuesto tiene consistencia, pero no para sí, sino en tanto está puesto en lo Absoluto, es decir, puesto como identidad»¹²⁰. La anulación por mano de la razón consiste, por ende, en quitar lo finito de la oposición entre la totalidad objetiva y la subjetiva, de forma que subsista su identidad, a saber su relación con lo absoluto. Lo que aquí quiere decir Hegel, una vez más, es que se puede pensar la particularidad y la articulación de lo finito no desde el punto de vista del entendimiento sino ya desde el punto de vista de la razón, esto es, se puede articular una filosofía de la identidad sin renunciar a la reflexión. Hegel aquí da fe de su observancia schellinguiana, pero sin dejar al mismo tiempo de influenciar con sus propias aportaciones a su compañero¹²¹.

Por tanto,

en la medida en que la reflexión hace de sí misma su propio objeto, es su ley suprema -dada por la razón y mediante la cual se convierte en razón –su propia anulación [...] Así la razón se convierte en algo propio del entendimiento y su infinitud viene a ser una infinitud subjetiva cuando está puesta en una contraposición.¹²²

Se trata de encontrar un terreno compartido: podríamos decir que la partida se juega en el campo del entendimiento, pero que quien guía el “juego” es la razón; justamente para poder anular el entendimiento hay que hacerlo desde sus propias determinaciones y la razón se somete a la dinámica típica de las oposiciones del entendimiento. Pero, la razón, en realidad, se desdobra: como entendimiento no es más que una figura que se rebaja al nivel del entendimiento para acabar con sus determinaciones finitas. Por otro lado, si el objetivo es construir lo Absoluto para la conciencia, éste debe devenir «por ello una totalidad objetiva, un todo de saber, una organización de conocimientos; en esta organización cada parte es, a la vez, el todo, pues ella tiene consistencia en tanto se refiere a lo Absoluto»¹²³. Aquí también se trata de una especie de desdoblamiento, en el sentido de que lo Absoluto debe constituirse como una totalidad y debe hacer figura de sí mismo, y al mismo tiempo debe permanecer absoluto (a saber desligado, *ab-solutus*), ya que, en caso contrario, se repetiría la operación de las filosofías del entendimiento: debe ser finito

ovvero con l'assoluto» (L. Lugarini, *La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica in Hegel interpretate di Kant* a cura di V. Verra, Prismi, Napoli, 1981, p. 23).

¹²⁰ GW 4, 18 [18].

¹²¹ Sobre la relación entre Schelling y Hegel durante la estancia en Jena y las posibles influencias recíprocas, Cf. K. Düsing, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena* en F. Nicolini, O. Pöggeler (hgs.), *Hegel-Studien Band 5*, Bouvier, Bonn, 1969, pp. 108-128.

¹²² GW 4, 18 [18].

¹²³ GW 4, 19 [20].

e infinito, uno y muchos a la vez. La intención de Hegel, en este entramado de finito e infinito, razón y entendimiento, es acercar los términos (absoluto y conciencia) que en un primer momento parecen estar tan distantes y reducir los posibles saltos lógicos entre los varios pasajes.

Un poco más adelante, Hegel explica cómo una misma afirmación puede pasar de ser una simple contradicción a ser una antinomia. Escribe Hegel que «si lo Absoluto es expresado en un principio válido por y para el pensar, [...] la proposición es analítica y sintética al mismo tiempo y así el principio es una antinomia, y por tanto no es una proposición: se halla como proposición bajo la ley del entendimiento, a saber, que no sea contradictorio en sí, ni se asume, sino que sea un algo puesto, pero él se asume como antinomia»¹²⁴. La antinomia es un conjunto de dos proposiciones que son contradictorias y una vez superadas tienen, por tanto, conciencia de su limitación. Desde el punto de vista del entendimiento, ambas proposiciones se consideran verdaderas, absolutas e irrenunciables, pero «es bien fácil probar que aquello pensado que la proposición expresa se halla condicionado por un contrapuesto, luego no es absoluto; se prueba que esto contrapuesto a la proposición tiene que ser puesto, luego aquello pensado que expresa la proposición es inane»¹²⁵. Lo que Hegel está criticando es fundamentalmente la idea de un sistema construido sobre los juicios: algo que culmina a menudo, a base de encadenar pasajes aparentemente coherentes, en una contradicción. Se refiere aquí Hegel por ejemplo a Spinoza, al que cita explícitamente¹²⁶, pero también, a través del análisis de la preposición $A=A$, se refiere, aunque no lo nombre, a los principios fichteanos¹²⁷. No hay una crítica directa, pero es cierto que la conclusión a la que Hegel llega y el valor que concede al juicio de identidad no coinciden con los de Fichte en la *Grundlage*. Sin detenernos en todos los pasajes, podemos resaltar la conclusión de Hegel, a saber que tanto $A=A$ como $A \neq A$ son

¹²⁴ GW 4, 24 [25]. La cuestión de las antinomias aquí tiene ya una clara referencia a las antinomias kantianas, y en tal sentido ocupará un importante espacio en la obra hegeliana hasta la *Ciencia de la Lógica*; pero, también es cierto que, sobre todo en este contexto de su uso metodológico, mantiene una importante conexión con el escepticismo antiguo, tal como veremos en otra obra jenense de Hegel. Además, si bien enfatizando la vía negativa, también parece adelantar el sentido de la proposición especulativa tal como se presentará en la *Fenomenología del espíritu*.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Del que dice que «ningún comienzo de una filosofía puede tener peor aspecto de una definición» (GW 4, 24), aunque inmediatamente después dice que al menos esa «ingenuidad...deja entrar la razón simultáneamente con la antinomia» (ibid)

¹²⁷ Clara es la referencia cuando Hegel escribe que «poner A a la vez como algo puesto y no-puesto es ya la síntesis del primer principio y del segundo» (GW 4, 25).

proposiciones de la contradicción, sólo que en sentido inverso: la primera proposición, la de la identidad, enuncia que la contradicción = 0; la segunda, en tanto que se refiere con la primera, enuncia que la contradicción es tan necesaria como la no-contradicción. Ambas son, como proposiciones, para sí, de igual potencia. En tanto la segunda proposición sea formulada de tal modo que la primera esté referida a ella, constituirá la más alta expresión posible de la razón debida al entendimiento.¹²⁸

Esta afirmación se puede conectar de forma bastante directa con la Tesis I de la *Dissertatio*, y explicita además su significado: extrínsecamente, el juicio de identidad no es de identidad porque supone alguien que lo pone (y esto es lo que dice Fichte al principio de la *Grundlage*), pero además tampoco lo es intrínsecamente porque la forma explícita de la contradicción muestra la invalidez de la primera, la falsifica. La relación que existe entre ambas formas del principio de contradicción es que la segunda invalida la primera, pero al mismo tiempo la conserva, es decir que le muestra su error, hace que tome conciencia de su limitación; por este motivo, aunque el principio de contradicción sea una expresión formal del entendimiento, es el punto en el que reconoce su ser formal y por tanto es ya expresión (aunque, diríamos, en diferido) de la razón, o volviendo a la expresión antes usada, es un resultado que se produce en el campo del entendimiento pero que puede ser reconocido adecuadamente sólo por la razón. Claramente, el punto de vista de la razón no coincide con el del entendimiento, el cual puede seguir repitiendo e reiterando sus principios (y sus errores) sin darse cuenta de que no hacen más que alejarse de lo Absoluto. Por tanto, la antinomia tiene una negatividad explicativa (y por ende reflexiva)¹²⁹, pero esto quiere decir justamente que su punto más alto es aquel en el que tiende a disolverse, a anularse¹³⁰. Así,

aparte de este lado negativo, el saber tiene uno positivo, a saber, la intuición. El saber puro (esto es, saber sin intuición, es la anulación de los contrapuestos en la contradicción; la intuición sin esta síntesis de contrapuestos es empírica, dada, carente de conciencia. El saber trascendental unifica reflexión e intuición; es concepto y ser al mismo tiempo.¹³¹

Hegel contrapone aquí lado subjetivo y objetivo, reflexión e intuición, declarándolas recíprocamente necesarias. Un matiz interesante es que Hegel llame *saber* al lado conceptual y por tanto subjetivo, considerándolo claramente limitado, pero al mismo tiempo dejando entender que es en el lado subjetivo donde el saber puede hacerse figura.

¹²⁸ GW 4, 25-26 [27-28].

¹²⁹ En tal sentido, y si bien Hegel no lo afronta explícitamente, la negatividad juega un papel importante para la propia deducción de las categorías en la primera Crítica kantiana. Cf. D. Brauer, *Die dialektische Natur der Vernunft* en F. Nicolín, O. Pöggeler, *Hegel Studien Band 30*, Bouvier, Bonn, 1995, pp. 93-96.

¹³⁰ «Die Antinomie war bestimmt als der Punkt der Selbstvernichtung der Reflexion. Die Reflexion muß sich selbst vernichten, weil sie sich in ihrem eigenen Tun ihrer eigenen Unzulänglichkeit konfrontiert sieht» (W. C. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie: Interpretationen zu Hegels »Differenzschrift«*, Bouvier, Bonn, 1974, p. 165).

¹³¹ GW 4, 27 [30].

En todo caso, el saber trascendental y la intuición trascendental son, según Hegel: «una y la misma cosa»¹³², es decir que comparten el mismo contenido sólo que bajo expresiones distintas. Ahora bien, el término intuición trascendental remite claramente a la intuición intelectual, usada tanto por Fichte como por Schelling¹³³, pero aquí, Hegel introduce un matiz muy importante: como de forma excelente sintetiza Ludwig Siep¹³⁴, la diferencia entre el uso de intuición que Hegel hace respecto a sus predecesores es el hecho de que la intuición trascendental es ya una síntesis de lo subjetivo y de lo objetivo, mientras que en Fichte y en Schelling, la intuición tiene que ver con un momento de immediatez: autointuición inmediata de la actividad espontánea del Yo para Fichte e intuición de una indiferencia previa a cualquier distinción entre objetivo y subjetivo en Schelling. Para quitar el carácter de immediatez a la intuición es necesario destacar su carácter trascendental, a través del cual, la intuición anula ella misma su immediatez en el acto mismo de reconocer subjetivamente esa misma immediatez. Esto significa que una unidad es posible más allá de un primer estadio a-conceptual de conocimiento; es más, la intuición trascendental implica, si seguimos su coherencia, que la unidad se realice a través del Concepto y que la mediación asuma una función fundamental a la hora de pensar esa unidad.

Hegel intenta resumir este proceso con una bella metáfora (que justamente por ser bella, resulta poco convincente en su respecto lógico) sobre la relación de finitud e infinitud: «para la especulación, las finitudes son rayos del foco infinito, que los irradia y está formado, a la vez, por ellos; en los rayos está puesto el foco y los rayos están puestos en el foco»¹³⁵. Decíamos que la metáfora es muy evocadora (nos remite claramente a la idea del Sol) pero al mismo tiempo, no parece “traducir” correctamente esa unificación de concepto y ser, en la que ambos términos tenían la misma, fundamental, importancia. La metáfora es mucho más fiel a la concepción schellinguiana respecto a la argumentación de las páginas anteriores y corresponde más directamente a esa idea de participación de lo Absoluto, que irradia su luz e ilumina todo lo demás. Por jugar un poco con el texto, podríamos decir que, para construir coherentemente la metáfora, Hegel tendría que haber dicho algo así como *“el foco está puesto a través de los rayos, y ellos, cada uno de ellos, son el foco mismo en su particular representación”*. Claro que nuestra paráfrasis pierde

¹³² Ibidem.

¹³³ Y a su vez, la alusión es a Kant que introduce el término en KrV, B 25.

¹³⁴ Cf. L. Siep, *El camino de la Fenomenología del Espíritu*, Anthropos, Barcelona, 2015, p. 37.

¹³⁵ GW 4, 28 [31].

toda su potencia evocadora, y por tanto ni siquiera es ya una metáfora; pero es interesante notar como, después de haber ido bastante más allá de la concepción de Schelling, cierre Hegel esta sección requilibrando el discurso. Cabe siempre recordar que el escrito de Hegel es, en teoría, explícitamente schellinguiano y que por tanto es posible que Hegel quisiese dar esa impresión. Además, es necesario recordar que aquí Hegel todavía no ha abandonado el paradigma substancialista de Schelling; a lo sumo, podemos considerar que haya un cruce de diversos problemas e influencias que no encuentran una síntesis del todo lograda¹³⁶.

En todo caso, e intentando poner orden entre los varios motivos que se entrecruzan, Hegel repite un poco más adelante que todo conocimiento debe organizarse en sistema porque «el filosofar que no se construye como sistema es una huida constante ante las limitaciones, y más una lucha por la libertad, emprendida por la razón, que un puro autoconocerse de la misma»¹³⁷, es decir que la consecuencia inevitable de querer escapar de las limitaciones sería la de abandonar también la razón, sería ceder terreno al entendimiento y renunciar a la función misma de la filosofía. El primer paso de este saber trascendental es, por lo tanto y a través de la «autoproducción de la razón»¹³⁸, la configuración de lo Absoluto como una totalidad objetiva, porque si es cierto que hay construir lo Absoluto para la conciencia también es necesario dar a la conciencia un contenido objetivo, «un todo que se apoya en sí mismo, acabado, que no tiene fundamento fuera de sí mismo»¹³⁹.

Ahora bien, debemos hacer hincapié en el hecho de que esta solución no tiene pretensiones de ser definitiva: este primer paso, según el cual lo Absoluto se hace una totalidad objetiva, no es más que un primer momento de esta síntesis entre reflexión e intuición y la exigencia de sistematicidad que Hegel reivindica para su filosofía no tiene asegurado su éxito. La inquietud con la que Hegel desarrolla su método está plasmada en las siguientes líneas:

es posible que una especulación auténtica no se formule perfectamente en su sistema, o que la filosofía del sistema y el sistema mismo no coincidan, o que un sistema exprese del modo

¹³⁶ Cf. K. R. Meist, *Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaer Zeit* en D. Henrich, K. Düsing (Hg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980, pp. 59-79.

¹³⁷ GW 4, 30 [33].

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Ib.

más determinado la tendencia de anular todas las contraposiciones y que para sí mismo no penetre hasta la identidad más completa.¹⁴⁰

Hegel es claro: una cosa es la exigencia de sistema, otra es que sistema y especulación coincidan en una solución definitiva. Por el momento, lo que le interesa al joven profesor de Jena es la *pars destruens*, intuyendo que, sólo después de haber acabado con las oposiciones, nos podamos abrir paso hacia la identidad. Esto muestra la ambigüedad, o si preferimos la indecisión, que Hegel mantiene en relación al valor de su método. La idea de anulación de las determinaciones finitas a través de su misma y doble reflexión es algo que apunta a la dialéctica madura, pero por otro lado, esta progresión a través del concepto, acercándolo a la razón, pero al mismo tiempo acabando con él, se detiene a la anulación de esas determinaciones. Por tanto, en este momento, para Hegel, no hay una *pars construens*; se trata de un método, al fin y al cabo, escéptico apto para reconstruir el ser en su pureza frente a las finitudes del entendimiento. Anuladas éstas mediante sus propios instrumentos, se pretende tener nuevamente una *tabula rasa*, una unidad del ser que corresponda con la infinitud que Hegel, aquí más cercano a Schelling, va buscando. Por eso, la exigencia de sistematicidad no coincide con el hecho de que ésta deba incluir todo lo real: se trata de encontrar un saber trascendental, fruto de una real síntesis de intuición y concepto, pero que no deja de ser un *saber* y que por tanto pertenece al campo de lo conceptual, del entendimiento, pero de un entendimiento inspirado o insuflado por la razón (ésta sería la verdadera síntesis). Éste el sentido de la idea por la que se construye lo Absoluto para la conciencia, esto es una forma de saber racional que sin embargo no llega a coincidir con lo Absoluto mismo. Schelling, de hecho, se interesa en esas formas capaces de alcanzar directamente lo Absoluto, a saber el arte o la religión¹⁴¹, pero Hegel no parece estar demasiado interesado en seguir ese camino. Por el momento se limita a reconstruir las condiciones de un posible saber racional, libre de la reflexión del entendimiento, que aspira a ser un sistema pero que aún no tiene los instrumentos para serlo¹⁴². Además, el saber especulativo tiene que tener conciencia de ser una manifestación de lo Absoluto y no lo Absoluto como tal, porque en caso contrario se reproduciría la misma falsa identidad típica del entendimiento. Y por este camino el texto

¹⁴⁰ GW 4, 31 [34]. Hegel aquí usa el término *especulación* de forma más bien general, casi equiparándolo a una mera ocurrencia, es decir, *especulación* es justo lo contrario de un pensamiento sistemático.

¹⁴¹ Nos referimos aquí principalmente al Schelling del *Sistema del idealismo trascendental* de 1800.

¹⁴² Es bien interesante notar que, lo que actualmente es una carencia, más adelante podrá ser reivindicada (por nosotros, pero también por el mismo Hegel), como una posibilidad: la idea de que el sistema, incluso cuando desarfionará inmanentemente todo su contenido, esté siempre en devenir y nunca del todo definido, será la fortuna de que hoy en día consideremos Hegel un autor actual y fundamental.

nos introduce en el sistema de Fichte, del que se dice justamente que está constituido por un principio, el Yo, que es «un sujeto-Objeto subjetivo es decir una identidad que ha confundido la representación de lo Absoluto en y para la conciencia con lo Absoluto mismo. Hegel da comienzo a su análisis del sistema de Fichte, enfatizando la intuición intelectual a la que atribuye al menos el mérito de ser «este intuir el intuir»¹⁴³, a saber el hecho de ser una reflexión filosófica y no ya común. Pero aún es necesario dar ese paso hacia la reflexión trascendental en la que esa intuición, que intuye la relación objeto-sujeto, se considere a sí misma en su relación con su objeto, que es «lo Absoluto, identidad originaria»¹⁴⁴.

¿Pero qué quiere decir Hegel, cuándo tilda a Fichte de proponer un principio de un sujeto-objeto subjetivo? Intentemos explicarlo a través de las palabras del mismo Hegel: «hay otro pensar ajeno al pensar de sí mismo, y una múltiple conciencia ajena a la autoconciencia, o múltiples Objetos de la conciencia, como Objeto, ajenos al Yo»¹⁴⁵. Como acabamos de decir, para Hegel, la posición de Fichte, no abrazando la intuición trascendental, constituye una identidad que cree ser absoluta sin serlo. Pero, por otro lado, también es cierto que si lo Absoluto es identidad del objeto-sujeto, dicha identidad puede pensarse solo como Yo, y precisamente como autoconciencia. En este sentido, aunque aquí no se deje ver explícitamente, la aportación de Fichte es fundamental: ese Yo, que es autoconciencia, es trascendental, porque pone en sí su principio y explica la realidad a partir del despliegue del Yo mismo. Ello supone dar un paso adelante respecto al Yo en Kant y a su apercepción trascendental vacía e incognoscible. Sin embargo, el problema que se desarrolla a partir de la enunciación de los principios fichteanos es que, una vez establecida la representación de la realidad para el Yo, las determinaciones de dicha realidad se articulen dentro de la misma conciencia. Es decir que las síntesis que tienen lugar para ir conociendo la realidad son falsas síntesis, porque se desarrollan dentro de la conciencia y no tienen un contenido verdaderamente exterior que sintetizar. Falta aquello que Hegel, en la frase antes citada, había llamado *múltiples Objetos de la conciencia*. Préstese atención: lo que Hegel dice es que *hay otro pensar ajeno al pensar de sí mismo*. Es decir, que si la dinámica fichteana corre el riesgo de convertirse en una espiral involutiva sobre sí misma¹⁴⁶, aquello que por otro lado puede ir perdiendo, en el desarrollo

¹⁴³ GW 4, 35 [39].

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ GW 4, 35-36 [40].

¹⁴⁶ Justamente el riesgo de pasar por dogmático, como le reprochaba Hölderlin.

de sus determinaciones, es justamente aquello que aún queda por pensar: los objetos, que son distintos e irreducibles respecto a la conciencia. Desde luego, hay que recuperar los objetos distintos *de* la conciencia, pero leyendo ese genitivo como objetivo y subjetivo a la vez: es su diversidad respecto de la conciencia lo que los separa de ella, pero también aquello que los une, ya que los pone como susceptibles de ser pensados, o dicho de otra manera los objetos *de* la conciencia son sus objetos, pertenecen a ella a pesar de no poder ser del todo asimilados. Hegel no dice por tanto que la realidad sea algo inalcanzable para el pensamiento, sino justamente lo contrario: lo que está a la base de sus convicciones es el rechazo a dejar algo fuera de la posibilidad de ser pensado, y susceptible por tanto de engendrar una cierta forma de irracionalidad. Es como si Hegel le dijera a Fichte que si éste se limita a mirar solamente dentro de la conciencia no hará otra cosa sino excluir todo lo que queda por pensar, y todo lo que da que pensar. En otras palabras, para Hegel, Fichte no podría desarrollar un contenido dinámico (y por tanto histórico) de lo Absoluto porque habría dejado a buena parte de la realidad fuera de la posibilidad de ser pensada. Algo que en *Glauben und Wissen* se traduce como una crítica a Fichte más directa, ya que éste consideraba que sólo la fe podría alcanzar ciertos territorios. Por tanto, el Yo fichteano llega a ser manifestación de lo Absoluto, pero sólo como identidad subjetiva del objeto-sujeto; éste es su punto más alto, más allá del cual sólo cabe caer en la cuenta de esta unilateralidad y anular esa manifestación fallida, es decir de-poniéndose, dejando de considerarse como figura culminante del proceso cognitivo de la realidad.

Lo que Hegel nota sucesivamente es que, en Fichte, una vez que se establecen los dos primeros principios y para resolver la oposición, es necesario dar lugar a un tercer principio. Pero al fin y al cabo, lo que confluye en el tercer principio (es decir en la oposición entre Yo divisible y No-Yo divisible) son idealidades abstractas de los dos principios precedentes. Hegel estima, entonces, que «resulta de la idealidad de los factores que éstos no son nada sino en la actividad sintética, y que por ella únicamente son puestos sus estar-contrapuestos y ellos mismos, y resulta que su contraposición ha sido utilizada en favor de la construcción filosófica, para hacer que se entendiera la facultad sintética»¹⁴⁷. Hegel plantea aquí una alternativa: o todo se deriva del primer principio y entonces se cae en una espiral regresiva en la que la conciencia no hace más que cerrarse sobre sí misma, o en realidad se muestra que los dos principios no existen sino como reconstrucción filosófica *ex post* para justificar una síntesis cuya génesis no es evidente.

¹⁴⁷ GW 4, 39 [44].

En ambos casos, el resultado es parecido, ya que si el Yo del primer principio se redujera a un principio puramente lógico y formal caería en el peor de los dogmatismos y, en consecuencia, se constituiría en la más rotunda separación de lo Absoluto. Además, también habría que considerar el problema de la divisibilidad del Yo y del No-Yo en el tercer principio, y explicar cómo se articula y hacia dónde apunta esta divisibilidad, ya que, en apariencia, parecería ser una actividad destinada a permanecer incumplida. Por lo que hace a la parte teórica de la *Doctrina de la Ciencia*, el tercer principio se define como: «el Yo se pone como determinado por el No-Yo», pero para Hegel, de esta forma «el Yo no está facultado para ponerse de modo completamente objetivo, ni tampoco provenir de la contraposición»¹⁴⁸. La parte teórica y la parte práctica no alcanzan una identidad en lo Absoluto, sino que vuelven al Yo.

Bajo una óptica más positiva, Hegel destaca en algunos pasajes fugaces el valor de la imaginación productiva. Es sabido que, en Fichte, la imaginación es la función originaria que permite unir las dos partes de la filosofía¹⁴⁹. Es una función que produce realidad, sí, pero sin tener ella misma realidad, manteniéndose por tanto en la oscilación del movimiento constante entre Yo y No-Yo¹⁵⁰. Hegel la describe así: «la imaginación productiva sería la identidad absoluta misma representada como actividad que sólo en tanto pone el límite, el producto, pone al mismo tiempo los contrapuesto como términos que limitan»¹⁵¹. Es la síntesis de Yo y No-Yo, pero no como producto, sino como actividad que produce aquello que el mismo Fichte llama entendimiento¹⁵²; pero la actividad en sí no se fija, sino que oscila; y para Hegel, esta actividad que produce sin pertenecer al producto, que está a la base de un movimiento del que no participa, es algo que realmente iría más allá de la reflexión y constituiría una conexión directa con la razón. El problema, según Hegel, es que la imaginación «sólo puede sintetizar [los opuestos, el Yo y el No-Yo] en el límite, pero cuyos extremos opuestos no puede unificar»¹⁵³; aquí, Hegel parece decirnos que, a través de la imaginación, los opuestos llegan a superarse dando lugar a un producto que supera la oposición lógica y que incluso, ahí estaría el

¹⁴⁸ GW 4, 42 [46].

¹⁴⁹ Estos pasajes están explicados muy claramente (y sin interferencias hegelianas) en cf. U. Claesges, *Geschichte des Selbstbewusstseins*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, sobre todo a partir de p. 69.

¹⁵⁰ Sobre esta cuestión en Fichte, cf. C. Asmuth, Christian, *Das Schweben ist der Quell aller Realität* en *E-Journal Philosophie der Psychologie* N° 2, junio 2005.

¹⁵¹ GW 4, p. 39 [44].

¹⁵² Cf. Fichte, *Werke I*, ed. Immanuel Hermann Fichte, 8 vols. Berlín 1845-1846, *Band I, Zur theoretischen Philosophie*, De Gruyter, Berlin, 1971, pp. 232-234 [*Doctrina de la Ciencia*, ed. esp. tr. J. Cruz, Aguilar, Buenos Aires, 1975, pp. 102-103].

¹⁵³ GW 4, p. 42 [47]

interés de Hegel, irían más allá del aspecto negativo de la antinomia¹⁵⁴. Lo que aprecia Hegel de la imaginación es el hecho de que ésta se mantenga en cierto modo fuera de la conciencia (o que al menos no sea un contenido de ésta), uniendo sus extremos. Hay un fragmento de la *Doctrina de la Ciencia* que Hegel no cita directamente, según el cual la imaginación «no puede ser elevada como tal a la conciencia; porque entonces ella tendría que ser reflexionada y, por consiguiente, determinada por el entendimiento; en consecuencia, ya no sería indeterminada e infinita»¹⁵⁵; retomando una cita precedente, la imaginación produce algo que siempre queda por pensar. Es verdad que la imaginación conecta los principios teórico y práctico, pero no logra una verdadera libertad del Yo, ya que «la libertad no consigue producirse a sí misma en el sistema; el producto no se corresponde al productor; el sistema, que procede del ponerse a sí mismo, lleva a la inteligencia hacia su condición condicionada condicionado en un sinfín de finitudes, sin restablecerla en éstas y desde éstas»¹⁵⁶.

Intentemos poner un poco de claridad en estas palabras de Hegel: la actividad libre limitante, o sea la imaginación, no queda fijada en su producto, y por tanto tal producto no puede ser libre, tal como sin embargo sí lo es (o debería serlo) su productor; lo que viene producido, es decir limitado por la actividad de la imaginación, son las varias representaciones de la realidad puestas en el Yo, que las recibe, por así decirlo, a través de la imaginación. Pero no las recibe como infinitud, sino como *un sinfín de finitudes*, que no tienen ya nada que ver con el acto espontáneo que las ha producido. De hecho, Hegel continúa: «como en la producción sin conciencia la especulación no puede mostrar por completo su Principio Yo=Yo [...] hay que remitirse a la facultad práctica»¹⁵⁷; *se nos remite* indica que hay un salto de un ámbito a otro; un salto que, ante la imposibilidad de completar la identidad, tiene que introducir desde el exterior un principio, sin desarrollar desde el interior esa relación. Y entonces, si el momento más cercano a la razón es la imaginación, el resultado de ese momento vuelva a pensarse como un producto del entendimiento y la función de la imaginación se vuelve bien la de desempeñar una función de transición entre la parte teórica y práctica de la obra. Su aspecto instrumental se traduce para Hegel en un deber-ser y, de hecho, prosigue: «esta exigencia suprema sigue siendo en el sistema de Fichte una exigencia sin más; no sólo no se resuelve en una síntesis

¹⁵⁴ Cf. R.P. Horstmann, *Den Versatand zur Vernunft bringen?* en W. Welsch, K. Vieweg, *Das Interesse del Denkens Hegel aus heutiger sicht*, Wihlem Fink Verlag, München, 2003, pp. 106-108.

¹⁵⁵ Fichte, *Werke* I, p. 245 [*Doctrina de la Ciencia*, ed. cit. p. 110].

¹⁵⁶ GW 4, 44 [50].

¹⁵⁷ GW 4, 44-45 [50].

genuina, sino que se fija como tal exigencia»¹⁵⁸. A partir de aquí, Hegel condena el resultado y las consecuencias del pensamiento fichteano, ya que «todos los desarrollos ulteriores de lo contenido en el esfuerzo y las síntesis de contraposiciones que resultan del desarrollo, tienen en sí el Principio de la no-identidad»¹⁵⁹. Se ha producido ya una escisión de modo que las determinaciones sucesivas que Fichte irá desarrollando no dejarán de contener esa escisión y esa no-identidad. Hegel sigue así críticamente el razonamiento de Fichte, demostrando como éste caiga en contradicción, y como el principio de escisión se manifieste en los momentos más decisivos.

Pasando a la comparación entre los sistemas de Fichte y Schelling, Hegel exalta la filosofía de la identidad y condena definitivamente a Fichte por quedarse en un lado de la oposición, pero al mismo tiempo reivindica el derecho de la filosofía a distinguir los miembros que forman la identidad, siempre y cuando dicha operación sea conducida por la razón. Hegel escribe: «en la identidad absoluta está asumido sujeto y Objeto; pero como están en la absoluta identidad, al mismo tiempo tienen consistencia, y esta su consistencia es lo que hace posible un saber»¹⁶⁰. En una sola frase, Hegel parece querer superar ambas posiciones, respectivamente, la de Fichte y la de Schelling: sujeto y objeto deben ser superados (algo que Fichte no logra) pero, aun poniendo una identidad absoluta, los miembros que confluyen en ella deben poder distinguirse, ya que de lo contrario un saber no sería posible. Hegel no considera una solución en la que se privilegia la indiferencia: identidad e indiferencia no son lo mismo para Hegel. Lo Absoluto debe manifestarse en figuras reconocibles y comprensibles para nosotros, o sea en figuras históricas y temporales. En tal sentido, está claro que la unidad en la Naturaleza, propuesta por Schelling, no puede convencer a Hegel. De hecho, cuando pasa a explicar el principio schellinguiano de la filosofía de la identidad, Hegel llega a la conclusión de que si «la ciencia del sujeto-Objeto subjetivo se ha llamado hasta la fecha Filosofía Trascendental, la del sujeto-Objeto objetivo, Filosofía de la Naturaleza»¹⁶¹, es decir que las opone como si una no tuviera más verdad que la otra, siendo ambas partes aún incompletas y carentes de una síntesis superior. A cada una de estas ciencias les atribuye Hegel un principio: la libertad a la primera, y la necesidad a la segunda; pero «cada sistema es, a la vez, un

¹⁵⁸ GW 4, 45 [50].

¹⁵⁹ GW 4, 47 [53].

¹⁶⁰ GW 4, 63 [72].

¹⁶¹ GW 4, 68 [77].

sistema de libertad y de la necesidad»¹⁶² y «ninguna de las dos ciencias puede constituirse como la única»¹⁶³.

Sólo la unión de estos dos elementos puede dar lugar a la verdadera identidad de lo y en lo Absoluto, y al mismo tiempo dicha unión debe poder ser expresable como saber. Como prosigue Hegel: «la especulación y su saber está, de este modo, en el punto de indiferencia, pero no está en sí y para sí en el verdadero punto de indiferencia; que la especulación esté en él depende de que se conozca a sí misma sólo como un lado de este punto»¹⁶⁴. Dicho de otro modo, el saber es la expresión de dicho punto de indiferencia y por lo tanto la construcción de la identidad de lo Absoluto se cumple a partir de la anulación de las formas finitas del entendimiento por la razón; sólo que, por otro lado, la razón no puede limitarse a tener lugar en la conciencia.

En una de las últimas frases, Hegel escribe que la intuición intelectual es el punto común entre Fichte y Schelling, y que «la filosofía de Fichte, por esta causa, es producto auténtico de la especulación»¹⁶⁵. El desarrollo de la intuición intelectual, según Fichte, lleva a la oposición que hay entre su lado objetivo y su lado subjetivo, así la razón muestra su antinomia y anula la oposición. Como hemos dicho antes, el resultado de Fichte es fundamental para abrirle el camino a Hegel.

Como vemos, Hegel no comparte completamente la posición de Schelling. Es cierto que dedica más espacio y argumentaciones para atacar a Fichte (algo que no debería sorprendernos, ya que el objeto del escrito es justamente poner a Fichte al lado opuesto del campo filosófico al que se encuentra Hegel, colocado por ahora junto a Schelling); pero cuando pasa a hablar de lo que el mismo Hegel piensa sobre el tema de la identidad y la función de la filosofía, son suficientes pocos pasajes para dejarnos ver (aunque, claro, nosotros somos observadores privilegiados respecto a sus contemporáneos) que la propuesta de Schelling está destinada a ser superada; en esa superación serán recuperados algunos elementos fichteanos, pero ello podrá tener lugar cuando Hegel comprenderá las posibilidades no sólo escépticas y destructivas de estos elementos, sino también su capacidad de dar lugar a un método verdaderamente dialéctico.

¹⁶² GW 4, 72 [82].

¹⁶³ GW 4, 71 [81].

¹⁶⁴ GW 4, 76 [87].

¹⁶⁵ GW 4, 77 [88].

En resumen, la valoración de Fichte es potencialmente positiva (y desde luego, mucho más que en el siguiente escrito, en el que el comentario sobre Fichte se reduce a una caricatura), en el sentido de que hay elementos que serán recuperados por Hegel. Por el momento, lo que más destaca es esa negatividad que lleva a la anulación de los opuestos a partir de la antinomia; Hegel insiste también en la manifestación de lo Absoluto como figura de la razón, no como un punto de indiferencia sino como construcción de lo Absoluto para la conciencia, algo que también lo acerca a Fichte.

Este análisis ha sido útil para trazar el marco donde se establecen las premisas de algunos de los problemas con los que Hegel tendrá que lidiar en los años sucesivos, constatando algunos equilibrios entre las figuras contemporáneas y fijando las prioridades del discurso filosófico. Además en la parte conclusiva del escrito, hay una sección en torno a la filosofía de Reinhold, en la que se explicita nuevamente la función de la antinomia, subrayando su carácter negativo como punto de culminación de la autodestrucción del entendimiento¹⁶⁶. Los resultados (se supone obtenidos por el mismo Hegel) de «la tendencia a la fundamentación y a la profundización, el filosofar previo a la filosofía, ha podido, en efecto, expresarse por fin completamente. Ha encontrado justamente lo que se trataba de hacer; es la transformación de la filosofía en lo formal del saber»¹⁶⁷. La exigencia de fundamentación ha llevado a redimensionar el entendimiento, afirmando cómo a éste le corresponda, en cuanto saber formal, la lógica; o dicho de otro modo, se declara aquí implícitamente la necesidad de pensar la lógica como introducción a la metafísica¹⁶⁸. La lógica nos introduce en la metafísica y luego es desechada: «el conocimiento lógico, si progresa realmente hacia la razón, debe ser conducido a un resultado consistente en anularse en la razón; debe reconocer como su ley suprema la antinomia»¹⁶⁹. Hegel usa la misma expresión en la primera parte del texto (cf. GW 4, 18), y no puede haber otra forma más elocuente de expresar esa idea por la cual, en este

¹⁶⁶ Aunque el apartado relativo a Reinhold pueda parecer marginal, la figura de este filósofo juega un papel importante, sobre todo en lo relativo a diseñar la articulación entre los “frentes” filosóficos en torno a la interpretación del concepto de identidad (Cf. M. Bondeli, *Hegel und Reinhold*, en F. Nicolín, O. Pöggeler, *Hegel Studien Band 30*, Bouvier, Bonn, 1995, particularmente pp. 55-58).

¹⁶⁷ GW 4, 81 [95].

¹⁶⁸ Este enfoque no es exclusivamente hegeliano; al contrario deriva de una progresiva transformación de la lógica y de la redefinición de su estatuto, algo que de hecho se encuentra en un estado más bien avanzado con la lógica trascendental kantiana, como explica Riccardo Pozzo. Cf. R. Pozzo, *Kant y el problema de una introducción a la lógica*, Maia, Madrid, 2016.

¹⁶⁹ GW 4, 82 [95].

momento de la reflexión hegeliana, el entendimiento debe anularse para dar paso a la razón.

3.2.3. Crítica y sistema. La determinación histórica de la filosofía.

Otro texto significativo, fruto de la colaboración conjunta entre Hegel y Schelling, para la reconstrucción de los temas tratados en este apartado, es la introducción al primer número del *Kritisches Journal*, de 1802. Esta introducción lleva por título *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* (Sobre la esencia de la crítica filosófica en general, y su relación con su situación presente en particular)¹⁷⁰ y con mucha probabilidad su autoría ha de atribuirse tanto a Hegel como Schelling, dado que como los demás trabajos de la revista, el texto no estaba firmado. Los motivos de interés del artículo consisten sobre todo en la capacidad de definir una idea de lo que debería ser la filosofía, a través de algunas analogías y referencias polémicas, así como la articulación de la función crítica que ésta debería ejercer. Como veremos, los referentes polémicos son, principalmente y una vez más, Kant y Fichte, aunque el texto se muestra, a pesar de las críticas, bastante favorable con ellos, pero mucho más duros con sus secuaces, así como contra la llamada “filosofía popular”. Asistimos, por parte de los autores, a la reivindicación de una filosofía de alto bordo, que no busca soluciones de compromiso frente a las exigencias, más o menos pasajeras, del panorama filosófico, sino que se propone una verdadera articulación sistemática del saber que permita salir de las aporías propias del criticismo. Sin embargo, el texto es algo más que un manifiesto o una declaración de intenciones: salen a la luz los puntos que mayormente la nueva propuesta filosófica pretende superar, concentrándose en la deconstrucción de los dualismos generados por el criticismo y sus epígonos y marcando una importante distinción entre la filosofía y su vía de acceso, algo que en efecto constituye una nota dominante no solamente en la propuesta común de Schelling y Hegel, sino incluso en la más propia de éste.

Veamos ahora algunos de los pasajes más destacables. El texto se abre con una definición del objeto de la filosofía y presenta una analogía entre la filosofía y el arte, particularmente útil para condenar aquella práctica filosófica, o más bien aquel filosofar (ya que justamente no se puede considerar filosofía) que definía al objeto de la filosofía

¹⁷⁰ El texto se encuentra en el ya citado volumen 4 de la edición académica (GW 4) y así será citado con el correspondiente número de página.

desde fuera de la filosofía misma. La crítica exterior no puede dar lugar a la filosofía de la misma manera que «la idea de un arte bello no se produce o se inventa a través de la crítica de arte»¹⁷¹, sino que tiene su presupuesto y fundamento en sí misma. En caso contrario, explica el texto, solamente se tendrían «por toda la eternidad subjetividades contra subjetividades, y nunca lo absoluto contra lo condicionado»¹⁷². La analogía, que se presenta un poco forzosamente y sobre la que está presente la mano de Schelling, muestra claramente la cesura que se establece entre una forma de tratar el objeto de la filosofía desde fuera o a partir de sí misma, si bien, una vez más, no quede del todo claro que es A lo Absoluto al que debería corresponder esta auténtica forma de filosofía. Podemos observar que el término “subjetividad” se usa aquí de forma más bien peyorativa, algo habitual para un escrito polémico, más preocupado por criticar esa subjetividad meramente empírica que por distinguirla claramente de la subjetividad formal o lógica (algo que tampoco Kant distingue en muchas ocasiones). Sin embargo, hay un matiz interesante en las líneas siguientes cuando se afirma que «al igual que no puede haber diversas razones, igualmente tampoco puede colocarse un muro entre la razón y su autoconocimiento, a través del cual el autoconocimiento pudiera ser esencialmente diverso de su manifestación»¹⁷³. Vuelve un tema que Hegel ya había tratado en el *Differenzschrift*, y que aquí se presenta bajo la exigencia de mantener la unidad más allá de su representación. Está aquí implicada la idea de límite, que ha de comprender la diferencia que la manifestación conlleva, pero sin pensar esta articulación como una separación. La frase también parece advertirnos sobre el riesgo que constituye la analogía de la representación y, al mismo tiempo, marcar un carácter meramente introductorio para ese filosofar: las formas de la filosofía pueden ser diversas pero «el motivo de la diversidad en la filosofía misma no puede estar en su esencia»¹⁷⁴, sino que constituyen un agregado o un reflejo de la única esencia de la filosofía, o mejor dicho en la idea que es todo; por otro lado, los múltiples reflejos y puntos de vista podrán solamente contraponerse entre ellos y no a lo esencial de la filosofía. Es interesante observar que, en este contexto, la contraposición es radical entre la multiplicidad de las subjetividades y la unidad de la idea, esto es, no cabe aquí una subjetividad que se acerque más a la idea, sin que genere escisión. La única forma de conocimiento de lo absoluto puede ser dada «en

¹⁷¹ GW 4, 117.

¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ Ib.

¹⁷⁴ Ib.

aquellos en quienes existe la idea de una y la misma filosofía»¹⁷⁵, y dicha idea está dada a través de la intuición intelectual, que desarrollada puede dar lugar a un conocimiento de lo Absoluto. Pero para ello, hay que tener esa idea de la filosofía, en caso contrario, la crítica siempre producirá subjetividades contrapuestas y pensamiento de la finitud, a saber, «frente al comportamiento de la crítica, la cual separa la no-filosofía de la filosofía, poniendo una a un lado y la no-filosofía al otro, no tiene inmediatamente ninguna salvación»¹⁷⁶. En otras palabras, el problema central es que no se puede separar claramente aquello que no es filosofía de la filosofía misma, como tampoco se puede empezar por aquél pretendiendo alcanzar a ésta. El carácter y la función de una posible introducción a la filosofía mantienen aquí una cierta ambigüedad: por un lado parece del todo vetada una introducción, en nombre de la inmediatez de la intuición intelectual; por el otro, parece que ha de ser tomada al menos en consideración a través de un análisis que ponga en luz esa finitud que se está condenando¹⁷⁷. Esta segunda vía es la que Hegel seguirá de forma explícita en la Lógica de Jena tan sólo dos años más tarde, y aquí permanece esbozada: por ejemplo en el párrafo siguiente, cuyo texto afirma que «ahí donde la idea de la filosofía se da realmente, el quehacer de la crítica consiste en destacar el modo y el grado con los que procede clara y libremente, así como su extensión, en la que ella se ha articulado en un sistema científico de la filosofía»¹⁷⁸. Aparecen aquí, de forma muy condensada, temas importantes para el sucesivo desarrollo hegeliano: se apela aquí a la capacidad de la crítica filosófica (siempre que se dé a partir de la idea misma) para marcar las pautas de la formación del conocimiento de la idea de la filosofía, así como sus límites y la necesidad de una articulación sistemática de ese saber. Ahora bien, la expresión “sistema científico de la filosofía” no está exenta de complicaciones: ¿ha de interpretarse como un genitivo objetivo o subjetivo? En el primer caso, se mantendría una exterioridad del sistema con respecto a su objeto; algo que, según lo señalado precedentemente, no puede ser aceptado; es más plausible que se trate de un genitivo subjetivo, pero entonces surge el problema opuesto: un proceder que se determina por sí mismo, sin aportaciones exteriores. El texto plantea el problema en los siguientes

¹⁷⁵ GW 4, 118.

¹⁷⁶ GW 4, 119.

¹⁷⁷ «Das Kritisieren eingeschränkter Erscheinungen ist keineswegs schon identisch mit wahrer Philosophie, jedoch auch geschieden von dem Niveau des Kritisierten. Kritik ist vielmehr die Form, unter der wahre Philosophie zunächst in Erscheinung tritt, indem sie sich die Reflexionsgestalt einer vorausgesetzten Idee gibt» (R. Bubner, *Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie* en F. Nicolín, O. Pöggeler (hgs.), *Hegel-Studien Band 5*, Bouvier, Bonn, 1969, p. 139).

¹⁷⁸ GW 4, 119.

términos: «si la idea de la filosofía se torna más científica, entonces hay que distinguir, por un lado, la individualidad que busca expresar su carácter sin perjuicio de la igualdad de esa idea y de la exposición puramente objetiva de la misma; y por el otro, la subjetividad o limitación que se mezcla en su exposición»¹⁷⁹. Se reconoce la componente subjetiva que forma parte de esa exposición de la idea de la filosofía, y por ello, de los riesgos que representa. Al mismo tiempo, también se reconoce una función a esa subjetividad, o al menos, un carácter estructural en la investigación filosófica, que propiamente tiene que ver con sus límites. De hecho, el texto propone dos razones por las que se dan estos límites: por un lado, se anota que «la conciencia no ha ido realmente más allá de la subjetividad»¹⁸⁰, en el sentido de que no ha alcanzado la claridad de la idea propiamente filosófica y, por tanto, no hace más que limitarse a intento fallidos; por otro lado, sucede que, aun conociendo la idea de la filosofía, «la subjetividad se esfuerza por defenderse de la filosofía»¹⁸¹. Son dos actitudes muy diferentes: la primera responde a un enfoque más bien ingenuo pero que puede ser útil para poner en evidencia los límites de la subjetividad, mientras que la segunda es más peligrosa porque pretende imitar la verdad de la filosofía, pero proponiendo en realidad un principio de separación, o en las palabras del texto, «una vacía palabrería sin contenido interior»¹⁸². Ahora bien, frente a estas formulaciones limitadas de la crítica y de la no-filosofía, que a los ojos de Hegel y Schelling dominan el debate filosófico de la época, existe una alternativa que concierne a Kant y a Fichte, los cuales «plantearon la Idea de ciencia, y especialmente de la filosofía como ciencia»¹⁸³. Éste es un importante punto de inflexión en lo que concierne a la relación entre conciencia, subjetividad y saber sistemático: justamente para que la conciencia no permanezca en la subjetividad que es expresión de lo finito y de la no-filosofía, hay que introducir la idea de sistema, o mejor dicho, hay que pensar de forma sistemática, hay que organizar el saber en una forma que permita usar la conciencia pero no absolutizarla (en sentido dogmático), por así decirlo. Por otro lado, esto se corresponde con la necesidad de buscar un fundamento distinto para la idea de la filosofía, esto es, un fundamento lo más cercano a la idea misma y no puesto en algo diferente de ella: es una exigencia de autonomía de la filosofía, que no debe depender de nada exterior a ella, y también de ruptura con el riesgo de un proceso de fundamentación sobre un regreso

¹⁷⁹ Ibidem.

¹⁸⁰ Ib.

¹⁸¹ GW 4, 120.

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ Ib.

indefinido. Pero la exigencia en sí de un sistema no es suficiente para alcanzar la verdadera filosofía: el texto advierte que incluso la articulación del saber en forma sistemática se ha puesto de moda al punto que la originalidad parece imprescindible y se consideraría «vergonzoso denominarse filósofo según una filosofía ya existente»¹⁸⁴. El problema de esta tendencia tiene que ver una vez más con el principio que está a la base, a saber, el de lo subjetivo, el de lo particular que quiere formar él mismo un todo: «¿cómo sería capaz lo limitado de extenderse en un todo sin precisamente así destruirse a sí mismo?»¹⁸⁵, éste es el interrogante que guía esta crítica, en la que efectivamente podemos entrever una anticipación de la *Vernichtung*, es decir, de un conseguimiento de lo universal a través de la destrucción de lo particular. Bajo este enfoque, toda la filosofía crítica se recogería en este ámbito y lo desarrollaría adecuadamente. En tal sentido, a los ojos de los editores del *Kritisches Journal* «la filosofía crítica ha prestado un excelente servicio. Pues ha demostrado [...] que los conceptos del entendimiento tienen su aplicación sólo en la experiencia»¹⁸⁶; lo que se pone de manifiesto es que hay una clara separación entre el entendimiento y la razón y se definen los ámbitos de aplicación, dejando claro que no se puede partir de algo particular para alcanzar el todo, si no se comparte el punto de vista de la razón. La subjetividad ha sido, en parte, destruida, o al menos limitada, por la filosofía crítica, y por ello «sólo cabe partir de una forma reconocida como finita. Este punto de partida, si bien no significa nada de por sí, ha de hacerse valer momentáneamente»¹⁸⁷. Más allá del carácter provisional del punto de partida que requiere una justificación a partir de su desarrollo, es interesante el gesto que permite ese inicio provisional, a saber, la idea de reconocer algo como ya finito, esto es, asumido. Se trata de un gesto que permite superar la inmediatez del comienzo y hacer un uso dialéctico de la reflexión: reconocer no es conocer, porque implica algo más que el objeto conocido. Es cierto que en este contexto, esta reflexión es vista como algo que no puede hacer parte de lo que es propiamente la filosofía, sino sólo como un instrumento que permite indicar una vía (si bien, justamente, *via negationis*) para el acceso a la filosofía. Los autores no dudan en llamar a este proceder un engaño (*eine Täuschung*), ya que hay una contradicción entre lo particular y lo universal y no se puede transitar de uno a otro como si compartiesen el mismo nivel cualitativo; aun así, un comienzo absoluto no

¹⁸⁴ GW 4, 121.

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ Ib.

¹⁸⁷ GW 4, 123.

puede darse y «se requiere un rodeo para introducirlo subrepticamente»¹⁸⁸. El texto pasa a describir el problema de la unilateralidad de la idea de la razón como mera exigencia, que siempre se mantiene al nivel de la exigencia y no consigue la adecuada realización: la articulación de la razón como idea regulativa no resuelve la contraposición, sino que al contrario, hace que la razón se tenga que adaptar a los conceptos del entendimiento y al sentido común¹⁸⁹. La razón como idea regulativa, como una especie de ‘salvación de lo limitado’ (es la expresión del texto), «ha dado a la oposición característica del dualismo su abstracción suprema y así la filosofía no ha sido conducida fuera de la esfera de nuestra cultura de la reflexión»¹⁹⁰; sin embargo, esto no es del todo negativo ya que esa abstracción implica separar aquello que puede ser esencial a la filosofía de aquello que es del todo accidental, como los simples datos empíricos o la certeza inmediata que de éstos deriva, porque permite que la transición hacia la filosofía genuina sea más fácil. A lo largo de todo el texto se pueden seguir dos líneas, aparentemente un poco contradictorias, pero que en realidad ilustran muy bien el doble registro que Hegel y Schelling quieren usar: cuando, en principio, hablan de la crítica se refieren a un conjunto de cosas bastante amplio, pero luego efectivamente se distingue entre el pensamiento de Kant y Fichte por un lado, y sus epígonos y demás tendencias (empirismo, pensamiento del sentido común) por el otro. A los primeros, como hemos dicho, se les reserva un trato mejor, en el sentido que, aun considerando su filosofía insuficiente con respecto al verdadero objeto que ésta ha de tener, son capaces de proporcionar una articulación de fondo en la que se comprende bien la relación que transcurre en el entendimiento y la razón; por ello, representan un momento de maduración hacia la verdadera filosofía, que llegará a su máxima expresión sólo con la completa manifestación de la Idea. El criticismo no obstaculiza el acceso a la verdadera filosofía sino que pone orden entre la multiplicidad de propuestas equivocadas. En la parte final de este texto se introduce otro tema que acompañará la reflexión hegeliana durante muchos años, a saber, la idea de una progresión de la filosofía, de una historia filosófica de la filosofía: los momentos que preceden a la verdadera filosofía se pueden considerar «como una fermentación mediante la cual el Espíritu se eleva a una nueva vida a partir de la descomposición de la formación fenecida, y desde las cenizas se

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ Es cierto que las críticas al sentido común son bastante injustas en este escrito y pretenden simplificar las posiciones kantianas; sin embargo dicho concepto tiene una mayor enjundia en el propio Hegel y anticipan la concepción sobre lo Lógico y la tarea de la filosofía, como destaca Jonkers (cf. P. Jonkers, *Philosophische Kritik in Hegels Systemkonzeption von 1801/02* en H. Kimmerle (hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin, 2004, pp. 50-52).

¹⁹⁰ GW 4, 124.

encamina hacia una figura rejuvenecida»¹⁹¹, como un elemento que ayuda la aceleración de la transición entre un viejo y un nuevo principio. Sin embargo, hay un momento (y un autor) determinado al que el texto se refiere: a saber, Descartes, el cual «ha proclamado en forma filosófica el dualismo, expandido en general en la cultura de la historia moderna de nuestro mundo noroccidental»¹⁹². Se trata del dualismo entre sujeto y objeto, reforzado por la autofundación de la conciencia, lo cual no es otra cosa que la limitación del ámbito de la realidad. Este momento es claramente importante para la tradición filosófica, pero en sentido negativo, ya que se encuentra limitado al paradigma que el dualismo impone y que abandona todo lo verdadero, lo viviente, lo que proviene de la razón. Justamente emerge con fuerza, en el ejemplo cartesiano, cómo la contraposición entre razón y entendimiento presenta una analogía con la contraposición entre el mundo viviente y el carácter rígido de la operación cumplida por el entendimiento, limitando y acotando la realidad en nombre de leyes que son exteriores con respecto a aquélla. Una analogía que implica la crítica no solamente a las consecuencias filosóficas del cartesianismo, sino también a las científicas. Ahora bien, la filosofía kantiana implica un giro porque problematiza la relación entre filosofía y ciencia (si bien es cierto que lo que justamente se pone en cuestión es la filosofía, y especialmente la metafísica), y cuestiona la posibilidad de que ambas tengan los mismos objetivos y los mismos métodos. Esto conlleva que por lo menos la contraposición entre entendimiento y razón sea llevada al terreno de la filosofía¹⁹³; y en tal sentido, esta filosofía es «una preparación del camino por parte de la crítica para la entrada de la verdadera filosofía»¹⁹⁴. La conclusión del texto deja claro, una vez más, que se trata de una preparación que ha de acabarse en el momento en que haya cumplido su función ya que la no-filosofía no puede afectar a la filosofía en su esencia, ni viceversa, al no tener nada en común.

Hemos podido ver cómo este texto, si bien rico de referencias polémicas y destinado al debate público, también propone algunas ideas sobre la posibilidad de una introducción al sistema y sobre el carácter de la crítica. Las bases críticas del sistema están sentadas y, si consideramos los sucesivos desarrollos, podemos decir que no son ajenas a la filosofía sucesiva de Hegel justamente porque consideran desde el principio la exigencia de un desarrollo inmanente del contenido para evitar la contraposición que generaría un proceso

¹⁹¹ GW 4, 126.

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ Como cuando poco antes se decía que la contraposición se había llevado a una abstracción superior.

¹⁹⁴ GW 4, 127.

indefinido. La exigencia profunda, aquí bien indicada en la referencia a Descartes, es la de resolver el dualismo que afecta aún a la filosofía kantiana y fichteana y encontrar un principio unitario de la filosofía.

3.2.4. *Glauben und Wissen*: Kant y el germen de lo especulativo.

El otro escrito al que queremos prestar atención en este capítulo (aunque más brevemente), es *Glauben und Wissen*. Se trata de un artículo que mantiene una cierta continuidad temática con el *Differenzschrift* pero que a su vez presenta algunas peculiaridades. Respecto al escrito anterior, el tono es aún más polémico, lo cual no ayuda a la hora de aclarar las líneas teóricas del texto. En primer lugar, su carácter de artículo implica algunas consideraciones en relación al estilo, evidentemente, pero también a la génesis del texto mismo. El artículo fue publicado en 1802 en la “Revista Crítica de Filosofía” (*Kritisches Journal*). Al no estar firmados los ensayos, la publicación fue interpretada como un ataque conjunto de Hegel y Schelling contra aquello que en el escrito viene denominado, una vez más, como las filosofías de la reflexión. En realidad, como hemos visto en relación al *Differenzschrift*, la posición de Hegel y Schelling en relación a Fichte no es la misma. Es más, desde un punto de vista puramente anecdótico y/o biográfico, en aquel período, según indica Lauth¹⁹⁵, Schelling intentó recuperar la relación con Fichte, mientras que Hegel hizo por lo menos dos intentos para publicar un escrito contra Jacobi que indirectamente afectaban al propio Fichte, cosa que el mismo Schelling impidió. Pero en agosto de 1802, aprovechando un viaje de Schelling, Hegel publica *Creer y Saber*, que además de atacar a Jacobi arremetía también contra Fichte (y de una forma bastante más violenta que en el precedente escrito), algo que provocó un cierto enfado en Schelling. Dejando aparte estos detalles, Lauth se empeña en resaltar que la lectura que Hegel hace del pensamiento fichteano es a menudo superficial, llegando a veces a falsificar citas y referencias del autor de la *Grundlage*, con el fin de cumplir su objetivo: ridiculizar y disminuir los méritos de su filosofía.

En realidad, más allá de la intención polémica de Hegel y del uso astuto de los textos fichteanos, lo que resulta interesante es que ese mismo uso distorsionado, junto con la impresión de querer desarrollar una crítica total, le era útil a Hegel para esconder las

¹⁹⁵ Cf. R. Lauth, *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*, Vrin, Paris 1987, pp. 86-88.

similitudes de su propio pensamiento con el de Fichte. Es decir, que el Fichte de Hegel no es el verdadero Fichte, sino más bien una caricatura, exagerada en sus aspectos más triviales; pero, por otra parte, las soluciones que Hegel propone a los problemas expuestos son a menudo poco schellinguianas, mostrando más bien una cierta afinidad con algunos principios de Fichte (lo cual resulta más evidente en el *Differenzschrift*), si los reconducimos a su formulación original en el de Rammenau. Estos primeros textos de Jena no toman una clara y explícita posición autónoma respecto al amigo y compañero; y sin embargo, es preciso afirmar que, de ahora en adelante, Hegel se irá cada vez más distanciando de Schelling, volviendo a reintroducir (claramente transfigurados) elementos fichteanos¹⁹⁶ para elaborar su síntesis, la cual ya aparece aquí relativamente esbozada. Pero lo que en realidad contiene los aspectos más interesantes de este texto, son algunas consideraciones sobre la parte concerniente a Kant, donde, si bien en un marco general de crítica por ser considerada una filosofía de la reflexión, se resaltan en sentido positivo algunas de sus características, en particular la imaginación productiva (verdadero trazo de continuidad entre el de Königsberg y Fichte), que, de ser desarrollada hasta sus extremas consecuencias, habría representado una verdadera unidad de la razón. Aun así, el tono del artículo, desde sus primeras páginas, es muy agresivo y no deja dudas acerca de la férrea voluntad de superar los autores tratados, por lo menos y como mencionábamos, siempre de cara al público. Después de haber enunciado, con tajantes sentencias, los motivos por los que Kant, Jacobi y Fichte se han separado definitivamente de una correcta concepción de la razón, Hegel añade que «según todos ellos, lo Absoluto no se da según las antiguas distinciones ni contra la razón ni a favor de la razón, sino que está más allá de la razón»¹⁹⁷. En resumen, Hegel considera que estas filosofías han renunciado previamente a ir más allá del entendimiento. Si bien reconoce en éstas la presencia del «principio del norte»¹⁹⁸, a saber la subjetividad surgida a partir del protestantismo, que construye la verdad y la belleza dentro de la conciencia, en el momento en que se define ésta como entendimiento, no hace más que separar realidad y

¹⁹⁶ En tal sentido, es significativo que ya desde la primera etapa de Jena denominase Hegel a la filosofía de Fichte como idealismo subjetivo, y en cambio a la suya, junto con la de Schelling, idealismo absoluto; más adelante, la definición de idealismo absoluto se limitará a Hegel, tildando en cambio de idealismo objetivo a la posición de Schelling.

¹⁹⁷ GW 4, 316 [ed. española Biblioteca nueva, Madrid, 2007, p. 54].

¹⁹⁸ Ibidem. Reunir el principio de la reflexión y la subjetividad con el del protestantismo significa de alguna forma comprender su importancia histórica y su lugar en la historia del pensamiento. Esto resalta el carácter histórico que Hegel atribuye a la filosofía, no sólo a la propia, sino en general, a la historia del pensamiento.

conciencia, lo sensible y lo suprasensible¹⁹⁹; en definitiva, este principio de subjetividad se mantiene en la oposición, se dispersa en la multiplicidad de lo finito y no alcanza lo especulativo y lo infinito. Hegel mantiene un tono muy polémico, conectando el principio de la finitud y de la reflexión a formas y movimientos filosóficos puntuales como el eudemonismo o la pseudoilustración²⁰⁰. Lo que él critica principalmente es la forma con la que estas filosofías tratan la religión (y en particular, el protestantismo), por no entender que la religión constituiría el trámite, el elemento mediador, para acabar con las determinaciones finitas del entendimiento y pasar a la vida infinita. La introducción del artículo, previa al análisis de la filosofía de Kant, no aporta mucho más que una crítica frontal y poco matizada hacia estas filosofías, a las que se les reconoce bien pocos méritos y una falta fundamental, a saber su incompletud y su limitación.

Sin embargo, una vez que Hegel entra más detenidamente en el análisis de la filosofía kantiana, algunas consideraciones comienzan a ser más puntuales y por tanto más útiles para una investigación constructiva. En primer lugar, Hegel considera que los juicios sintéticos *a priori*, si considerados no solamente desde su aspecto formal y externo, presentan la verdadera unidad de la razón. La pregunta:

¿Cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*? Ese problema no expresa otra cosa que la idea de que en el juicio sintético sujeto y predicado, aquél lo particular, éste lo universal, aquél en la forma del ser, éste en la forma del pensamiento, ambos diversos, son a la vez idénticos *a priori*, esto es, absolutamente. Sólo la razón es la posibilidad de ese poner, pues no es otra cosa que esa identidad de tales términos heterogéneos.²⁰¹

Hegel aquí está haciendo referencia a la posibilidad de unir lo objetivo con lo subjetivo, y que esta unidad sea algo originario en la razón²⁰². Pero lo que justamente hay que poner en evidencia es la forma de juicio, algo que efectivamente encontrará una correspondencia en la proposición especulativa de la *Fenomenología del Espíritu*, y que también, retomando las consideraciones del *Differenzschrift*, nos recuerda como la exigencia de Hegel era la de construir lo Absoluto para la conciencia, a saber: elevar el concepto más

¹⁹⁹ Al fin y al cabo, Hegel parece aquí retomar la crítica al Espíritu alemán, surgido de la Reforma, profundamente permeado por la reflexión interior, pero que es incapaz de producir efectos políticos concretos.

²⁰⁰ Se trata de un término acuñado por el mismo Hegel para rebajar las filosofías de aquel periodo. La palabra alemana es *Aufklärung*.

²⁰¹ GW 4, 327 [67]. Vitiello afirma con cierta rotundidad que en esta pregunta de *Glauben und Wissen* se encuentra el centro de toda la posterior confrontación de Hegel con Kant, especialmente sobre el concepto de posibilidad tal como se encuentra en la lógica subjetiva de la Ciencia de la Lógica. Cf. V. Vitiello, *Möglichkeit und Wirklichkeit in der Kantischen und Hegelschen Logik*, en D. Henrich, *Kant oder Hegel?*, Klett Cotta, Stuttgart, 1983, pp. 250-266.

²⁰² Lo que a partir de la *Fenomenología*, con su proposición especulativa, es el acto originario del pensar y que aquí empieza a esbozarse. Cf. E. Heintel, *Der Begriff des Menschen und der »spekulative Satz«* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 1*, Bouvier, Bonn, 1961, pp. 222-227.

allá de su finitud. Pero Hegel reprocha a Kant, «la superficialidad de la deducción de las categorías»²⁰³, esto es, la forma en la que intenta mantener unidas los dos elementos que permiten la síntesis del conocimiento, estética y analítica, y además la complicada posición en la que deja a la unidad sintética de la apercepción. Si ésta ha de ser una condición de posibilidad de la experiencia y de la determinación de la razón, no puede estar sometida al predominio de las categorías del entendimiento, cuando éstas, a los ojos de Hegel, realmente vienen después de lo que debería ser la síntesis originaria del pensamiento. A juicio de Hegel, la colocación de la unidad sintética originaria ha provocado que siempre se pusiera el acento en la separación de las facultades kantianas y no en su elemento conector²⁰⁴. Para Hegel la imaginación productiva es previa a las determinaciones del entendimiento y, por lo tanto, constituye la posibilidad de un verdadero comienzo, esto es, de un pensamiento sintético, y por eso Hegel también dice que «Kant tiene por eso toda la razón al denominar ciega a la intuición sin la forma. Porque en la intuición no se da la relativa oposición y tampoco entonces la relativa identidad entre identidad y diferencia»²⁰⁵. Hegel no niega la exigencia de la articulación de un sistema análogo al de las categorías kantianas, pero no ya encerradas en el ámbito del entendimiento sino a partir del principio especulativo de la razón. Esto quiere decir que hay que recuperar el núcleo de la filosofía kantiana y sacar a la luz ese principio especulativo que en el fondo ella posee. Aun así, Hegel parece dejar entender que la única posibilidad que le queda a estas determinaciones finitas del entendimiento sea la de autodestruirse, la de anularse. En la arquitectura kantiana, la razón se articula a través de las determinaciones del entendimiento finito, por eso Hegel escribe que lo racional «no se presenta en el juicio, sino en el razonamiento»²⁰⁶. Sin olvidarnos de esa referencia hölderliniana, Hegel aquí da por hecho que el juicio nunca puede ser expresión de la razón. Ésta ha de darse como proceso, y en este caso proceso negativo. Lo que es interesante es la equivalencia construida por Hegel entre razón e imaginación

²⁰³ GW 4, 327 [67]. Para Hegel, en efecto, el carácter mismo de la deducción de la *Crítica* kantiana es percibido con recelo. De hecho, hay cierta incompatibilidad de fondo en el pensamiento de ambos filósofos entre la deducción y la dialéctica, como nota Henrich. Cf. D. Henrich, *Deduktion und Dialektik*, en D. Heinrich (hg.), *Kant oder Hegel?*, Klett Cotta, Stuttgart, 1983, pp. 17-19.

²⁰⁴ Esta consideración de Hegel no debe confundirnos sobre un aspecto interpretativo (tal vez provocado por la lectura heideggeriana de Kant): Hegel conocía solamente la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y por tanto no serían pertinentes las consideraciones que hacen hincapié sobre los cambios que el mismo Kant hizo con respecto a la primera edición, que es la que Heidegger considera a la hora de construir su interpretación sobre la imaginación productiva. Aun así, Hegel llega a conclusiones similares, si bien reflexionando sobre materiales distintos.

²⁰⁵ GW 4, 327 [67].

²⁰⁶ GW 4, 328 [69].

Sólo la imaginación que es razón, sumergida en la diferencia, es elevada como tal potencia a la forma de la infinitud, fijada como entendimiento, y esa relativa identidad encuentra enfrente necesariamente lo particular, es meramente afectada por ello como algo extraño para ella y empírico, y el en sí de ambos, la identidad de ese entendimiento y de lo empírico, o lo del juicio, no aparece, y la filosofía no llega desde el juicio hasta el razonamiento apriórico, desde el reconocimiento de que es fenómeno de lo en sí, no llega hasta el conocimiento de lo en sí.²⁰⁷

La imaginación es razón, y como tal mantiene su vínculo con la infinitud, pero al mismo tiempo está destinada a fijarse en el entendimiento para que asuma una forma. Aquí, además de la referencia kantiana, se deja entrever la descripción de la imaginación hecha por Fichte en el momento de transición entre la parte teórica y la parte práctica del *Basamento*, en la que la imaginación es la condición de posibilidad y de conexión de ambas partes pero no se concreta en figuras concretas para la conciencia; por tanto, aquí Hegel sigue el argumento fichteano en relación a la imaginación kantiana, pero, para Hegel, se trata de ir más allá y, en vez de considerarla solamente como un conector, verla como un punto de unidad a partir del cual se pueden retroalimentar y construir figuras de lo Absoluto para la conciencia. Lo que Hegel describe en la segunda parte de la última cita es justamente la consecuencia de dejar la imaginación en esa oscilación fichteana. Si la imaginación es fijada en el entendimiento, entonces será inevitable que lo particular sea extraño a la razón, ya que sería subsumido bajo el entendimiento según un juicio determinante.

Como anotábamos antes, la cuestión de la imaginación productiva constituye el cruce y el entramado de un horizonte problemático común entre Kant, Fichte y Hegel: por un lado, Hegel destaca la indeterminación que la *Einbildungskraft* fichteana representa con su constante oscilación, para reabrir la rígida división kantiana entre las facultades del conocimiento y recuperar el acto constitutivo de un pensamiento sintético capaz de concebir la unidad de lo uno y de los muchos a partir de un principio racional²⁰⁸. Sin embargo, para poder pensar un desarrollo distinto de la imaginación, si ésta se entiende como la unidad originaria que corresponde a la razón, es necesario recuperar la función crítica de la filosofía: es el “cómo” lo que interesa a Hegel; y con esto volvemos a la importancia del carácter metodológico que Hegel asigna a la filosofía desde el principio, a saber, la idea de que el contenido de la filosofía debe poder autoconstituirse a partir del principio mismo de esa filosofía.

²⁰⁷ Cf. GW 4, 330 [71].

²⁰⁸ Sobre este punto, particularmente claro resulta, cf. I. Gorland, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Klostermann, Frankfurt, 1999, pp. 16-28.

Por otro lado, Hegel tampoco renuncia a encontrar un significado positivo al entendimiento y a su ser subjetivo. Hegel escribe:

Que el entendimiento es algo subjetivo, para el que las cosas no son en sí, sino sólo fenómenos, tiene, pues, un doble sentido. Uno muy correcto, según el cual el conocimiento expresa el principio de la oposición y de la abstracción de la finitud, el otro según el cual esa finitud y el fenómeno son en el hombre un absoluto.²⁰⁹

El segundo es el aspecto que Hegel rechaza directamente, sin embargo el primero tiene un cierto valor, aunque sólo se trate del reconocimiento de su propia finitud; pero este reconocimiento implica ya una superación, como ya sucedía con la antinomia. Hegel juega aquí sobre dos planos: por un lado, manipula habilidosamente los pasajes kantianos como si fuesen fiel exposición del pensamiento del propio Kant, cuando en realidad los considera siempre bajo su propio punto de vista. La reflexión es lo que provoca la finitud, pero también es considerada como «el germen de lo especulativo»²¹⁰, porque propone ya una estructura triádica, que se mantiene viva a través de la imaginación productiva²¹¹. El problema surge cuando esa espontaneidad de la imaginación es acallada por el entendimiento y entonces se manifiesta como una forma de infinitud más allá del entendimiento, tratándose empero de una infinitud en oposición a la finitud, esto es, como un deber-ser, algo que claramente para Hegel, no puede ser considerada verdadera infinitud. Es esta dinámica la que da lugar a las antinomias y al infinito malo: Hegel explica el sentido de las antinomias kantianas e introduce ya aquí un aspecto que se revelará interesante. Al distinguir, siguiendo a Kant, entre antinomias matemáticas y dinámicas, ve a las primeras como contradicciones producidas por el entendimiento, que se dan completamente en el mismo y que no hacen más que expulsar a la razón práctica del saber teórico, para poder poner fin a ese infinito progreso (que en realidad es un indefinido regreso). La solución de las antinomias dinámicas (y Hegel, igual que Fichte, en particular piensa en la antinomia sobre la libertad trascendental) «no es, sin embargo, sólo negativa, sino que reconoce el dualismo absoluto de esa filosofía; supera la contradicción, haciéndola absoluta»²¹². La diferencia entre las dos clases de antinomias es que la primera se da en un marco preestablecido, delimitado y acotado *a priori* por el

²⁰⁹ GW 4, 334 [75].

²¹⁰ GW 4, 335 [76].

²¹¹ «Soltanto in questa triplicità, si trova il germe dello speculativo, perché nella triplicità si ha, al tempo stesso, il giudizio come dualità, e quindi la possibilità della aposteriorità che in tal modo, cessa di essere assolutamente opposta all'a priori, proprio come l'a priori cessa di essere identità formale» (V. Verra, *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo in Hegel interprete di Kant* a cura di V. Verra, Prismi, Napoli, 1981, p. 82).

²¹² GW 4, 337 [79].

entendimiento, mientras que las segundas rompen con ese marco, de modo que, si fuera posible compatibilizar ambas proposiciones, permitirían repensar el sentido mismo de la antinomia (para Kant, como acción práctica). Y sin embargo, las oposiciones vienen aquí «pensadas como si no tuvieran absolutamente nada en común (*ganz ausser aller Gemeinschaft*), y sin entrar en un conflicto recíproco».²¹³ Si Kant hubiera seguido las exigencias ínsitas en la propia antinomia dinámica, habría en efecto sobrepasado las limitaciones del entendimiento; pero, para Hegel, Kant no aclara el asunto: al contrario, se repliega nuevamente sobre una reflexión finita. La solución de ambas clases de antinomias, en Kant, requiere, para su comprensión última, de la razón práctica, mientras que Hegel le reprocha a Kant el no haberse atrevido a aprovechar toda la potencialidad de las categorías dinámicas, manteniéndose así en el ámbito teórico del entendimiento. Hegel no añade más, sino que pasa a lo que él considera el punto más interesante de la filosofía kantiana, a saber el juicio reflexionante. Hegel exalta este tipo de juicio como la única forma capaz de mantener la unidad de la razón sin generar oposiciones, aunque destaca su carácter subjetivizante (que el mismo Kant reconoce). Aun así, este carácter subjetivo no le resta mérito al juicio reflexionante: es más, en cierto modo, deja entender que la idea de un juicio que reflexiona sobre sí mismo es el principio según el cual se puede construir lo Absoluto bajo figuras de la conciencia, el reflejo más auténtico, como elemento mediador, de la razón. Igualmente, Hegel destaca el papel de un entendimiento intuitivo que no sería sino otro nombre para denominar a la razón, la cual asume para sí el terreno del entendimiento: una figura de la razón que recoge tanto la exigencia del concepto como la de la intuición.

Hegel termina la sección resumiendo la filosofía kantiana en una fórmula más bien rotunda (y que ya por ese motivo no le hace suficiente justicia) según la cual «el saber trascendental, en esta filosofía, se convierte a sí mismo en un saber formal»²¹⁴, y añadiendo que primero pretende construir un dominio objetivo y definido para la conciencia y luego necesita añadir «un Plus de lo empírico»²¹⁵. En definitiva, lo que Hegel echa en falta en Kant es una precisa conceptualización de la razón, no articulada en ámbitos cerrados (razón pura y razón práctica, vistos encima ambos respectos según su “uso” o *Gebrauch*: algo malamente subjetivo), sino como actividad dinámica (algo que en la *Crítica del juicio* ya se entreveía, pero sin estar desarrollado en todas sus

²¹³ GW 4, 338 [79].

²¹⁴ GW 4, 343 [84].

²¹⁵ Ibidem.

implicaciones): si no se trabaja sobre ese elemento, todo saber trascendental estará destinado a caer, a replegarse, en un saber formal, no se podrá eliminar realmente la cesura que se crea entre finito e infinito, y por tanto la oposición permanecerá siempre. La pregunta de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori tiene que ver con la configuración del pensamiento y de su acto inicial, así como con la misma posibilidad de ese pensar, y por tanto se corresponde con el interés de Hegel por la imaginación productiva fichteana²¹⁶. Al afirmar que la apercepción trascendental es la condición de posibilidad de la sucesiva determinación del pensamiento, ello no ha de entenderse en el sentido de que por un lado tenemos la unidad de la razón y por el otro la articulación del entendimiento. Se trata de comprender que el acto fundacional del pensamiento expresa esa unidad de la apercepción: no cabe tomar singularmente uno de los lados de la relación, no existe un pensamiento que no tenga su correlación con el objeto pensado. Por esta razón la separación entre objeto y sujeto no tiene sentido para Hegel, porque realmente, al considerar un objeto como tal, ya lo estamos pensando en una relación. Sólo teniendo en cuenta este aspecto se puede articular una propuesta filosófica según la guía de la razón.

Sin embargo, para Hegel, en Kant «no se reconoce la negación real y verdadera, sino que sólo se declara que lo finito debe ser suprimido, ni se reconoce el verdadero término medio, sino que se declara asimismo que debe haber una razón, que es puesta en una fe»²¹⁷. Se destaca aquí la exterioridad de la negación kantiana y, sobre todo, el *deber-ser* que denota un doble aspecto de la construcción kantiana: por un lado es síntoma del mostrarse incompleto de la razón en el ámbito de lo teórico, y por el otro, en consecuencia, muestra cómo la razón requiere de algo exterior para alcanzar su totalidad, pero desde el momento en que la razón pura está ya delimitada no puede quedar otra solución, a los ojos de Hegel, que la fe. Para Hegel, la negación es instrumento de la razón, que anula las determinaciones del entendimiento, considerando a éste como imitación de la razón. En cierto modo, para Hegel, la separación que la filosofía kantiana representa es fruto de un desarrollo parcial de las potencialidades de la unidad de la apercepción, que ciertamente es problemática pero que no puede ser resuelta introduciendo las categorías del entendimiento. La exigencia que aquí presenta Hegel, si bien de forma embrionaria, es la de considerar abierto el punto de partida del pensar incluso durante el sucesivo desarrollo

²¹⁶ Sobre dicha correspondencia, cf. M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, op. cit., pp. 221-223.

²¹⁷ GW 4, 344 [86].

en determinaciones finitas, esto sí, sin separar nunca las condiciones de posibilidad del contenido concreto; en otras palabras, la estructura de articulación del pensamiento a la que Hegel está orientado no sigue las mismas pautas que en Kant. Éste concibe algo que podríamos definir como una complexión (*Inbegriff*) de elementos que se articulan entre sí para dar lugar a una complicada arquitectura como la de la *Crítica de la razón pura*, mientras que la concepción hegeliana se basa en la transversalidad de la razón a través de los contenidos determinados, y no sólo considerando a aquélla como una idea regulativa, separándola además en entendimiento para el ámbito teórico y en razón práctica para el moral.

Al filósofo de Königsberg, si bien queda enmarcado dentro de las filosofías de la reflexión, se le reconoce haber llegado «hasta la verdadera idea especulativa, aunque con ocurrencias y meros pensamientos irreales»²¹⁸. En resumen, Hegel no menosprecia la filosofía kantiana en este texto, aunque se ha de reconocer que tampoco toma en serio sus aspectos más profundos, sino que más bien articula un razonamiento en el que se enfatizan las ideas de Kant que más se acercan a las suyas. Es en realidad un expediente retórico bien orquestado por Hegel para exaltar su propia argumentación. Hegel mantenía en aquellos años una relación difícil con la lógica kantiana²¹⁹, mucho más compleja de lo que en este escrito quiere dar a entender y que, desde luego, estaba lejos de poder mostrar una real superación de los supuestos errores kantianos que en este texto se critican. Prueba de esto no sería sólo el hecho de que no haya una propuesta propia de Hegel aquí, sino también lo son los apuntes y fragmentos de los cursos de lógica de esos mismos años, en el que esa difícil relación se muestra en toda su problematicidad.

Al otro extremo de Kant se encuentra Jacobi, al que desde luego reserva un trato peor: la defectuosa y mal desarrollada interpretación del spinozismo por parte de Jacobi, le lleva a éste a sumar la inmediatez a la subjetividad, considerando que sólo el acceso inmediato a través de la intuición puede alcanzar lo absoluto. Pero en realidad, para Hegel, con esta inmediatez se queda Jacobi en la simple aceptación de lo empírico, sin ninguna problematización de las formas de la conciencia, cayendo así en la forma básica de la percepción. Además, el enfoque de Jacobi no puede articularse de forma sistemática,

²¹⁸ GW 4, 346 [87].

²¹⁹ Relación complicada por el propio y complejo estatuto de la lógica trascendental de Kant y que Hegel pretende ante todo comprender antes de transformarla. Cf. E. J. Fleischmann, *Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 3*, Bouvier, Bonn, 1965, pp. 181-207.

dando lugar a una forma de saber realmente muy limitada. El texto se concentra sobre todo en la recepción de Spinoza por parte de Jacobi, ahondando en la interpretación incorrecta que éste hace de aquél, sobre todo en relación a la articulación que hay entre finitud e infinitud. De la filosofía de Jacobi no queda más que anhelo, junto con la exigencia de elevar la singularidad hacia lo absoluto, pero sin ningún tipo de mediación; es verdad que ello no deja de corresponder al “principio del norte”, pero en su lado más elemental, el de una subjetividad encerrada en sus momentos más básicos.

Por lo demás, Fichte tampoco sale bien parado en este escrito. Para Hegel, Fichte sintetiza las dos tendencias precedentes: la de Kant por el lado objetivo y la de Jacobi por el subjetivo. Refiriéndose a la tendencia hacia el infinito, a ese anhelo de Jacobi, Hegel dice que: «en Fichte esa subjetividad del anhelo es ella misma convertida en algo infinito, algo pensado, una exigencia absoluta, y esa exigencia es la culminación del sistema: Yo debe ser igual a No-Yo; pero en él no cabe reconocer ningún punto de indiferencia»²²⁰. Es decir que la máxima expresión de dicho sistema es algo incumplido, algo que hemos visto ya en la parte dedicada al *Differenzschrift*. De este modo, aquél que había sido el Titán de Jena pocos años atrás, en la exposición hegeliana se convierte más bien en un Sísifo.

El idealismo crítico de Fichte opone, una vez más, sujeto y objeto, pero sólo del lado ideal de ambos, excluyendo así la realidad. Como acabamos de decir, los motivos de la crítica son parecidos al escrito precedente; por ello, algo más adelante, Hegel dice que si «el Yo no siente, ni tiene intuiciones de cosas, sino que tiene sólo intuiciones de su sentimiento y su intuición, entonces la pura actividad vacía, la pura acción, es lo primero y lo único cierto»²²¹. Esta actividad corresponde de hecho a la imaginación productiva, algo que produce realidad sin serlo, y que aquí, más despectivamente, viene tildada de vacía, a pesar de que venga considerada como el único instrumento que permite al mundo recibir su realidad. El problema es que este acto de absoluta voluntad no rompe la estructura formal de la oposición entre Yo y No-Yo. Es más, dice Hegel que, evidentemente, tal oposición crea un cortocircuito lógico ya que «para el Yo las cosas no pueden llegar a ser sin más lo que deben ser, porque con ello entonces el No-Yo dejaría de serlo y sería Yo, el Yo=Yo sería la verdadera identidad sin necesidad de un segundo principio, el Yo suprimiría algo que él mismo ha puesto, y dejaría incluso de ser Yo»²²². Aquí nos parece que la conclusión de Hegel es un poco apresurada, ya que en verdad no son las cosas las

²²⁰ GW 4, 387 [135-136]. La alusión al “punto de indiferencia” es obviamente una concesión a Schelling.

²²¹ GW 4, 389-390 [138].

²²² GW 4, 399 [149].

que llegan a ser algo en cuanto tales, sino que a través del yo se realizan en la realidad a la vez que el propio yo toma consistencia en ella; en otras palabras, no hay propiamente realidad antes de la acción del yo, esto es, a partir de la relación que se traza entre las cosas y el yo, según el principio de que: “el Yo se pone como determinando al No-Yo”. Pero sí es cierto que, si la dialéctica entre Yo y No-Yo llegara a acabamiento, no habría entonces una estructura teórica en grado de pensar ese producto, aunque evidentemente (y justamente por ser una mala infinitud) esa dialéctica no pueda terminar. Lo que Hegel parece decir es que el dispositivo lógico de Fichte no estaba preparado para llevar al extremo las consecuencias de sus propios principios.

También en *Glauben und Wissen*, Hegel hace mención a la intuición intelectual, pero sin atribuirle por ello ningún mérito a Fichte. Es más, éste no habría hecho sino invertir los términos de la relación entre conciencia y lo empírico, pero sin justificar dicha relación. Así, Hegel atribuye a Fichte la simple inversión respecto al más banal empirismo de quienes *encuentran* «como presente (*vorhanden*) lo mismo que Fichte *encuentra* (*findet*) como algo que se echa en falta (*mangelnd*)»²²³.

En suma, *Glauben und Wissen* no aporta demasiadas aportaciones respecto al *Differenzschrift*, al menos sobre el punto que más directamente nos concierne²²⁴; al contrario, es una crítica más frontal y, por tanto, seguramente más injusta e incompleta. Desde luego, está claro que a Fichte no se le atribuye los méritos que deberían corresponderle si, más allá, de las atribuciones apresuradas, nos concentráramos en los conceptos que el propio Hegel maneja, aunque tímidamente por el momento, y que mantienen cierta vinculación con el autor de la *Grundlage*. Hegel no le reconoce explícitamente ni la capacidad de desarrollar la oposición hasta la antinomia, ni el hecho de que sólo a partir de la conciencia se pueda encontrar la síntesis a través de la intuición intelectual; es más, ni siquiera la imaginación trascendental comparece en este texto, por lo que hace a Fichte (aunque sí habla de ella al referirse a Kant). Y por supuesto, el Yo fichteano nada tendría que ver con el principio especulativo.

²²³ GW 4, 392 [141].

²²⁴ Sí que resulta interesante la confrontación con Jacobi, justamente porque pone en juego una confrontación con una negatividad radical y alternativa al que será el planteamiento hegeliano anterior. Cf. B. Sandkaulen, *Das Nichtige in seiner ganzen Länge und Breite. Hegels Kritik der Reflexionsphilosophie* en A. Arndt, B. Bowman, M. Gerhard, J. Zovko, Jure (hg.), *Hegel-Jahrbuch 2004*, De Gruyter, Berlin, 2004, pp. 165-173.

Es evidente que la forma del ensayo, aparecido además sin firma, ocupando todo el primer cuaderno del segundo volumen del KJ, se prestaba mejor a una prosa agresiva y polémica. Por otra parte, el objetivo mismo del ensayo es una exposición crítica de los filósofos “rivales”. Aun así, la lectura que Hegel hace requiere ciertos matices, habida cuenta además de que, a partir de ahora, Hegel retomará, como veremos, algunos dispositivos especulativos de Fichte (que, en el *Differenzschrift*, sin embargo, reconocía), y los desarrollará y acentuará justamente contra Schelling.

3.2.5. Lógica y crítica. Hegel y el escepticismo.

Si consideramos la obra del joven Hegel en sus primeros años de Jena a la luz del armazón lógico y de sus implicaciones ya sistemáticas, podemos encontrar muchos motivos de interés incluso en una obra de carácter público como el *Escrito sobre la diferencia* o los otros escritos que acabamos de ver. Debemos, por tanto, seguir indagando sobre este corpus de escritos destinados a la publicación, y en este caso, nos ocuparemos de otro artículo publicado en el *Kritisches Journal* en 1802 y que lleva por título *Relación del escepticismo con la filosofía*. Como los textos precedentes, también este largo artículo mantiene una intención polémica pero, al mismo tiempo, muestra un conocimiento detallado de las críticas de sesgo escéptico en relación a la filosofía de Kant. Hegel toma en consideración el escepticismo como método típico de la filosofía griega pero también de un autor (el único nombre explícitamente citado) más cercano en el tiempo, que usaba elementos escépticos en sus críticas, a saber: G. E. Schulze (llamado “Enesidemo”), y que ya había sido objeto de estudio y análisis por parte de Fichte.

Hegel coloca a Schulze en el centro de toda su argumentación, indicando que se trata del autor más conocido del escepticismo moderno (aunque como veremos, ciertamente no debería su fama a buenas razones, al decir de Hegel, aun cuando esa apreciación sea discutible)²²⁵ ; por tanto, será a partir de Schulze que el escrito comenzará ya que «la exposición y apreciación de este escepticismo más moderno hace necesario que nos adentremos en la relación de éste así como del escepticismo en general con la filosofía [...] y a la vez se evidenciará la relación con el antiguo de este escepticismo más

²²⁵ De todas formas, cabe decir que Schulze, y sobre todo su *Aenesidemus*, influyó tanto como Jacobi -o quizá más- en la expansión de la *Nicht-Philosophie*, así que es natural que Hegel se enfrente a él, aunque criticado otra obra suya.

moderno»²²⁶. El primer paso es poner en relación el escepticismo antiguo con el de Schulze mostrando si el segundo deba algo al primero, pero, sobre todo, comprobando si es más eficaz. En realidad, Hegel no tarda demasiado en atacar a Schulze y a su reconstrucción de la historia del pensamiento, descrita como una historia de fracasos y por tanto de la imposibilidad de una filosofía completamente realizada. Pero Hegel no comparte este punto de vista que considera «como un modo de ver sumamente subjetivo»²²⁷; en realidad, Hegel sugiere que «si los sistemas filosóficos luchan entre sí es porque existe unidad en los principios»²²⁸, es decir, el hecho de que las varias filosofías presenten diferencias no implica la falsedad de todas ellas, sino, al contrario, que éstas tienen unos principios comunes (claro está, siempre que no se trate de una contraposición entre filosofía y no-filosofía). A los ojos de Hegel, Schulze cree haber descubierto el *pecado original*²²⁹ de la filosofía, sólo por constatar que ningún sistema ha encontrado un acuerdo unánime y ha permanecido inmutado para siempre. Hegel ironiza sobre el hecho de que el escepticismo de Schulze no sólo haya encontrado el pecado original de la filosofía especulativa, sino que también encuentre un importante consenso en «la gente aficionada a la filosofía (*dem philosophielustigen Volke*)»²³⁰, poniendo fin de una vez por todas a las disputas filosóficas. Claro está, escribe Hegel, que es bien fácil que los aficionados a la filosofía se alejen de la filosofía especulativa ya que, para entregarse a la “nueva” propuesta, no hacen falta desde luego justificaciones rigurosas. Pero más allá de los aspectos polémicos, Hegel ve algunos problemas más específicamente teóricos en torno a este nuevo escepticismo. El primer problema de Schulze, escribe Hegel, es que éste se limita a la filosofía teórica, excluyendo de su elaboración escéptica la parte práctica y estética pero, sobre todo, determinando esa división entre las partes de la filosofía a partir de la psicología empírica, que, aun cuando Schulze declare que ésta no forma parte de la filosofía, «la utiliza de un modo bastante singular como fuente de división de la filosofía»²³¹. Hegel individúa aquí una diferencia entre Schulze y entre las fuentes del escepticismo antiguo transmitidas por Sexto Empírico: para el primero el escepticismo se despliega a partir de una división previa, es decir que no se trata de un

²²⁶ *Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie* in GW 4, p. 197 (Tr. cast. Biblioteca nueva, Madrid 2006, p. 53).

²²⁷ GW 4, p. 199 [55].

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ Es la expresión que el mismo Hegel utiliza, atribuyéndosela a Schulze. Aunque, es el mismo autor que usa esta expresión, Hegel deja entrever una cierta ironía al respecto. Cf. G. E. Schulze, *Kritik der theoretischen Philosophie*, 2 Bände, Hamburg, 1801, Band 1, p. 610.

²³⁰ GW 4, 200 [56].

²³¹ Ibidem.

método de crítica objetivo, sino que se determina a partir de una orientación que precede al contenido que pretende someter a crítica escéptica. Sin embargo, el antiguo escéptico no establecía él mismo «en su crítica de las partes singulares de la filosofía y de las ciencias la división, sino que las toma como las encuentra y las ataca escépticamente»²³². La crítica de Hegel apunta en primer lugar a una cuestión de método y rigor lógico: con esta división previa de la filosofía, Schulze estaría cometiendo el mismo pecado original que él atribuía a las filosofías del pasado, al tomar un punto de vista desde el cual dirigir sus críticas escépticas. El escepticismo antiguo, criticando las partes de la filosofía tal como las encuentra, sometía a su método no sólo el contenido de esas partes, sino también la modalidad en la que éstas eran expuestas.

Pero veamos cómo Hegel expone la propuesta de Schulze y encuentra sus falacias. Describiendo rápidamente la filosofía teórica de éste, Hegel hace notar que Schulze intenta probar por todos los medios que la filosofía especulativa busca un conocimiento que exista fuera de nuestra conciencia, así que la tarea del escepticismo será «destruir las quimeras de los dogmáticos y sus intentos de alcanzar conocimientos de la existencia de cosas hiperfísicas»²³³. Pero este escepticismo no se conforma solamente con tener un lado negativo. También existe un lado positivo que «consiste en que él se describe en general como una filosofía que no sobrepasa la conciencia, y precisamente (pág. 51) la existencia de aquello que está dado en el ámbito de nuestra conciencia tiene certeza innegable»²³⁴. Hegel está aquí haciendo una paráfrasis del texto de Schulze (como indica, aquí como en otros momentos del texto, la referencia del número de página en la edición ya citada), pero también está poniendo en evidencia esa orientación dada a partir de la psicología empírica. La paráfrasis continúa ilustrando la argumentación que el mismo Schulze hace sobre la irreductibilidad de los hechos de conciencia. Según esta paráfrasis, no cabría duda de que para desarrollar el método escéptico habría que considerar en primer lugar la validez de la conciencia. Terminada la paráfrasis de este pasaje, Hegel concluye que el escepticismo de Schulze, al «igual que el kantismo más vulgar limita todo el conocimiento racional a la unidad formal que hay que asignar a esos hechos»²³⁵. Así que, prosigue Hegel en su paráfrasis-comentario, «esta filosofía de hechos no tiene más que la

²³² GW 4, 200-201 [57].

²³³ GW 4, 201 [58].

²³⁴ GW 4, 202 [58].

²³⁵ Ibidem. Las afinidades entre Schulze y Kant son más bien rapsódicas y concentradas en puntos llamativos pero, al fin y al cabo, bastante marginales. Cf. W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in Jenaer Schriften*, Bouvier, Bonn, 1977, pp. 33-35.

estúpida respuesta de que ese esforzarse por un conocimiento que se encuentra más allá del ser real y completamente cierto de las cosas y que por tanto las conoce como inciertas, es también un hecho de la conciencia»²³⁶. Hegel destaca que definir la conciencia y los hechos de conciencia como innegables no lleva a nada porque también el conocimiento imperfecto de las cosas que están fuera de la conciencia serían un hecho de conciencia, pero al mismo tiempo, por ser un conocimiento imperfecto no podrían conservar ese ser innegable e indudable que se pretendía para ellos. Hegel llega a la conclusión de que «se afirma a la vez un conocimiento según el cual la existencia y la índole de las cosas se comprenden por sí mismas y otro conocimiento según el cual esta existencia y esta índole en modo alguno se comprenden por sí mismas»²³⁷. Se trata de una contradicción en la que caen todas las filosofías que pretenden articularse exclusivamente a partir de la conciencia y de los hechos de conciencia, ya que dicha articulación lleva a una separación entre el sujeto y el objeto y por ende a un conocimiento finito. Por tanto, la potencia escéptica se reduciría realmente a poco, ya que se aplicaría solamente a los hechos suprasensibles; pero, si todo se reduce a los hechos de conciencia, no tendríamos hechos que sean realmente suprasensibles y, por tanto, este escepticismo se quedaría sin objeto que criticar. Hegel reivindica el escepticismo antiguo, contra el moderno de Schulze, por comprender cuál era su verdadero campo de acción y sobre todo porque «estaba muy lejos de elevar la conciencia [...] al rango de un saber que constituye una aserción objetiva»²³⁸.

El escepticismo moderno tiene la pretensión de oponerse al dogmatismo, pero en realidad cae en el mismo error y revela su orientación previa a partir de la psicología empírica. Esa oposición entre dogmatismo y escepticismo es por tanto una falsa oposición y además ambas posiciones se alejan de la filosofía. Justamente lo que Hegel quiere desarrollar, como el mismo título de este escrito indica, es la relación del escepticismo con la filosofía sin considerar estos elementos de forma contrapuesta. Hegel escribe que «el escepticismo mismo es en su núcleo más íntimo una sola cosa con toda verdadera filosofía y que por tanto sólo hay una filosofía, que no es ni escepticismo ni dogmatismo, sino que, por tanto, es ambas cosas a la vez»²³⁹. Hegel insiste por tanto en el carácter metodológico del escepticismo antiguo contra el dogmatismo enmascarado que representa el escepticismo de Schulze. La relación entre escepticismo y filosofía no debe ser de exclusión, sino de

²³⁶ GW 4, 202 [58].

²³⁷ GW 4, 203 [60].

²³⁸ GW 4, 204 [61].

²³⁹ GW 4, 206 [64].

compenetración de aquél en ésta, a saber de su uso como momento de crítica para llegar a la verdadera filosofía. Hay por tanto para Hegel un lado positivo del escepticismo que va más allá del escepticismo antiguo: en su tarea de anular la filosofía del entendimiento, el escepticismo constituye un instrumento activo a la hora de llevar las determinaciones finitas de la reflexión a su anulación y por tanto, liberar el camino hacia la verdadera filosofía. Como escribe Buchner, «la especulación de lo Absoluto, que debe expresarse necesariamente en proposiciones y, por tanto, siempre en fijaciones, necesita el escepticismo indispensable para superar de nuevo, en sus proposiciones, los conceptos y posiciones establecidos en su respectiva unilateralidad y fijación»²⁴⁰; esto es, en lo Absoluto reflejado, reflexionado, se abre una brecha en el acto mismo de un pensamiento especulativo, que sin embargo requiere ser fijado, por la inevitable acción del entendimiento, mientras que el escepticismo mantendría esa negatividad abierta de tal forma que no se perdiera la acción crítica que la filosofía debe ejercer. Se trata de asumir la negatividad dentro de su propia formulación, o dicho de otro modo, tomar conciencia de la falsedad de los momentos de la contraposición y superarlos. Hegel indica en el *Parménides* de Platón el más alto ejemplo de escepticismo²⁴¹ ya que éste «no se dedica a dudar de estas verdades del entendimiento [...] sino que se dedica a negar completamente toda verdad de un conocimiento tal»²⁴², y como el mismo Hegel dice un poco más

²⁴⁰ H. Buchner, *Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel*, en H-G. Gadamer (hg.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bouvier, Bonn, 1965, p. 53 („Die Spekulation des Absoluten, die sich notwendig in Sätzen und d. h. immer schon in Fixierungen aussprechen muß, braucht die Skepsis unabdingbar, um die in ihren Sätzen gesetzten Begriffe und Setzungen in ihrer jeweiligen Einseitigkeit und Fixiertheit wieder aufzuheben dadurch“).

²⁴¹ Franco Chiereghin afirma que «die vorbildliche Funktion des "Parmenides" als vollendetes Skeptizismus-System beschränkt sich jedoch nicht auf diese ersten Jenaer Jahre Hegels» (F. Chiereghin, *Platonische Skepsis und spekulatives Denken bei Hegel*, en H. F. Fulda, R-P. Horstmann (Hgs.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Klett Cotta, Stuttgart 1996, p. 47), tal como demostrarán algunas anotaciones en las *Lecciones de historia de la filosofía*, subrayando la complementariedad entre crítica y sistema. Sobre este punto, también en el mismo volumen, cf. A. Engstler, *Hegels Kritik am Skeptizismus Gottlob Ernst Schulzes*, pp. 98-114. También Düsing y Künne consideran que el impacto que la filosofía de Platón tiene en el joven Hegel a partir de la cuestión del escepticismo, cf. K. Düsing, *Formen und Dialektik bei Plato und Hegel*, en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1990, p. 180 y ss y Wolfgang Künne, *Hegel als Leser Platos. Ein Beitrag zur Interpretation des Platonischen »Parmenides«* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hg.), *Hegel-Studien Band 14*, Bouvier, Bonn 1979, pp. 121-124. Más crítico se muestra Gadamer, considerando que la alabanza y el uso que Hegel hace de Platón, conlleva una articulación más compleja que se enlaza con los problemas de la modernidad: «der großartige Monolog seines eigenen dialektischen Philosophierens erfüllt sein Ideal der immanenten Selbstentfaltung des Gedankens freilich in einer ganz anderen methodischen Bewußtheit, die weit mehr an das Methodenideal DESCARTES', an das Lernen des Katechismus und an das der Bibel anknüpft. So verschlingt sich in Hegel auf eigenartige Weise die Bewunderung der Alten mit dem Bewußtsein der Überlegenheit der neueren, durch das Christentum und seine reformatorische Erneuerung bestimmten Wahrheit» (H-G. Gadamer, *Hegel und die antike Dialektik* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hg.), *Hegel-Studien Band 1*, Bouvier, Bonn, 1962, p. 175).

²⁴² GW 4, 207 [65].

adelante: «este escepticismo no constituye una cosa particular de un sistema, sino que él mismo es el lado negativo del conocimiento de lo absoluto»²⁴³. El escepticismo no es ya un ir negando las cosas según se dan al entendimiento sino que es la suspensión misma del juicio que emitimos sobre ellas. Hegel distingue entonces entre la proposición racional y la proposición del entendimiento, y recuerda que la primera puede resolverse en dos proposiciones contrapuestas del segundo. Esto permite a Hegel reforzar la distinción entre entendimiento y razón: si es cierto que a cada proposición racional corresponden dos proposiciones contrapuestas (dicho de otro modo, una antinomia), el principio de contradicción muestra toda su limitación, y más precisamente, muestra su validez pero sólo en relación al entendimiento; Hegel considera, por tanto, que este principio «es pues para la razón tan poco cercano incluso a la verdad formal que, por el contrario, toda proposición de razón tiene que contener una violación del mismo»²⁴⁴, y cabe recordar la primera tesis de la *Dissertatio*, según la cual no sólo la contradicción es regla de lo verdadero, sino que también la no-contradicción es regla de lo falso, a saber detenerse en la formulación formal del principio de contradicción conlleva la imposibilidad de alcanzar un nivel más alto de verdad y, como veremos más adelante, de llegar a ese nivel a través de un procedimiento dialéctico.

Hegel pasa a describir la articulación del escepticismo antiguo y naturalmente no faltan las críticas en torno a la mala interpretación que Schulze hace de esa articulación, sobre todo en lo que concierne a la relación entre los escépticos y los filósofos de la Academia. Pero más allá de la reconstrucción histórica y filológica, lo que a Hegel le interesa destacar es cómo Schulze esté confundiendo las posiciones del escepticismo antiguo para justificar su contraposición entre él mismo, en cuanto representante del nuevo escepticismo, y el dogmatismo, rompiendo esa relación del escepticismo con la verdadera filosofía, que para Hegel es fundamental. De todas formas, Hegel comprende también que existe un escepticismo, o mejor, una cierta modificación de aquél que se contrapone a la

²⁴³ Ibidem. Con lado negativo, se entiende justamente el motor reflexivo del sistema. No faltan los interpretes que miden el alcance del escepticismo mucho más allá de estos años jenenses, como Gessmann según el cual «denn nachdem schon klar ist, daß Platons Dialektik im Parmenides prinzipiell nicht weiter reicht als bis zum Ende der objektiven Logik, ist nun der Zusammenhang der einen absoluten Idee mit dem Ganzen von Logik und Realphilosophie erst recht gefährdet» (M. Gessmann, *Skepsis und Dialektik. Hegel und der platonische Parmenides*, en H. F. Fulda, R-P., Horstmann (Hgs.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Klett Cotta, Stuttgart, 1996, p. 57). La potencia de lo negativo no viene a ser, por ende, otra cosa que la capacidad de unir las categorías de lo real, sin ser así misma una categoría; es el carácter relacional de la negatividad lo que interesa mayormente a Hegel de diálogos platónicos como el *Parménides* (aunque en cierta medida, valdría un discurso análogo valdría también para el *Sofista*).

²⁴⁴ GW 4, 208 [66].

filosofía²⁴⁵. Pero el escepticismo que realmente se revela aún útil está ya contenido en los diez primeros tropos, que «están dirigidos, como toda la filosofía en general, contra el dogmatismo de la misma conciencia común»²⁴⁶, algo que podría ser definido como un escepticismo filosófico o que, en las palabras de Hegel, es «uno con la filosofía»²⁴⁷. Hegel enumera los tropos de Sexto Empírico y además nota que éstos se pueden «condensar adecuadamente en una triplicidad: un tropo de la diversidad del sujeto cognoscente, uno del objeto conocido y uno que reúne a ambos»²⁴⁸. Es decir que Hegel está explicitando la estructura de los tropos como coincidente con las partes de la filosofía, y repite incluso la articulación de las polaridades subjetiva y objetiva, así como la unión de ambos momentos. Aquí Hegel parece aludir a la unión que se configura a partir del modelo afirmado ya en Frankfurt y consolidado en el *Differenzschrift*, a saber como unión de la unión y la desunión, aunque poco después tiene que reconocer que los tropos «están reunidos al azar y presuponen una reflexión no desarrollada»²⁴⁹; aun así esto no quiere decir que el escepticismo sea opuesto a la filosofía²⁵⁰, sino que él, originariamente, se dirigía contra un dogmatismo del sentido común y, por tanto, no podía sino mover sus críticas desde un punto de vista previo a la filosofía²⁵¹: el escepticismo antiguo no es filosofía, pero «puede ser considerado como el primer grado hacia la filosofía»²⁵². Lo que debemos intentar averiguar es qué significa para Hegel ese primer grado hacia la filosofía, ya que en estas páginas Hegel presenta a la vez palabras de exaltación para el escepticismo para también consideraciones negativas, o al menos, que excluyen a aquél del campo de la filosofía. Los cinco tropos ulteriores a los que ahora Hegel se refiere son los atribuidos a Agripa y que tienen la pretensión de atacar a la vez el dogmatismo pero también la

²⁴⁵ Cf. H. Buchner, *Skeptizismus und Dialektik*, en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990, pp.234-235: «ein Skeptizismus, der eins ist mit der wahren Idee und Aufgabe der Philosophie, 2. ein Skeptizismus, der zwar von der spekulativen Vernunft abgelöst, aber nicht gegen sie gerichtet ist, 3. ein von der Philosophie abgetrennter und gegen sie bzw. ihre Vernunft gerichteter Skeptizismus». Se note en particular como, en especial, junto con la verdadera idea de la filosofía, Buchner destaque igualmente su *Aufgabe*, su tarea, subrayando siempre la dimensión crítica.

²⁴⁶ GW 4, 214 [73].

²⁴⁷ GW 4, 213, [72]. La relación entre Hegel y el escepticismo es más articulada, tal como muestra el siguiente volumen cf. Dietmar H. Heidemann, *Der Begriff des Skeptizismus*, De Gruyter, Berlin 2008. Sobre el punto que más de cerca nos concierne, sobre todo, pp. 178-180.

²⁴⁸ GW 4, 215 [74].

²⁴⁹ Ibidem.

²⁵⁰ Esta oposición no deja de ser la misma que está a la base de la separación entre finito e infinito o lógica y metafísica de estos años. Cf. G. Varnier, *Skeptizismus und Dialektik. Zu den entwicklungsgeschichtlichen und erkenntnistheoretischen Aspekten der Hegelschen Deutung* en F. Nicolini, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 21*, Bouvier, Bonn, 1986, pp. 134-136.

²⁵¹ Esto es, lo hacía desde el punto de vista de una conciencia natural, mientras de lo que se trata es justamente de ir contra «la dogmaticità della coscienza comune» (V. Verra, *Lecture Hegeliane*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 75).

²⁵² GW 4, 215-216 [74].

filosofía²⁵³. Hegel, por tanto, busca un lugar intermedio para este escepticismo, y de él escribe que «no hay mejores armas contra el dogmatismo de las finitudes, siendo en cambio completamente inservibles contra la filosofía, pues contienen claramente conceptos de la reflexión»²⁵⁴. El escepticismo no pertenece a la filosofía y por tanto tampoco puede ir contra ella porque en tal caso mostraría que es parte de la reflexión y que argumenta por oposiciones²⁵⁵. El escepticismo mantiene por tanto en una cierta tensión entre entendimiento y razón, constituyendo la verdad de aquél para la razón en cuanto reconocimiento de la falsedad de sus partes. O como Hegel escribe de nuevo, «contra el dogmatismo, estos tropos son racionales bajo el aspecto de que frente a lo finito del dogmatismo dejan entrar al opuesto del que el dogmatismo hizo abstracción y así restablecen la antinomia»²⁵⁶. Lo interesante de esta frase es el hecho de que se reconoce, al igual que en el *Differenzschrift*, que la antinomia constituye la expresión del entendimiento más cercana a la razón, a saber, ya no se trata de una simple contradicción²⁵⁷ sino de una estructura racional que muestra la verdad de las contradicciones. Pero la antinomia no deja de ser una figura que pertenece al entendimiento, y así vuelve a destacar que el escepticismo siempre permanecerá en el ámbito de la reflexión subjetiva. Lo que realmente constituye la degeneración del nuevo escepticismo (el de Schulze) con respecto al antiguo es la total incompreensión sobre su naturaleza fundamentalmente metodológica: el escepticismo antiguo tenía conciencia de mantenerse en un ámbito fenoménico sin que esto implicara una cosa en sí (por usar la distinción kantiana), mientras que «lo que el escepticismo más moderno trae consigo siempre es [...] el concepto de una cosa que esté detrás y debajo de las cosas fenoménicas»²⁵⁸. Hegel vuelve a criticar el escepticismo moderno a través de este argumento y de su incompatibilidad con la convicción de no dudar de la conciencia y de sus hechos: «según este escepticismo más reciente la facultad humana de conocer es una cosa que tiene conceptos y, como no tiene nada salvo conceptos, no puede salir a las cosas que están afuera; no puede explorarlos ni escudriñarlos, pues ambos son específicamente

²⁵³ Cf. Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, Gredos, Madrid, 1993, p. 102 ss.

²⁵⁴ GW 4, 218-219 [77].

²⁵⁵ Realmente como explica Vieweg, el resultado de la operación escéptica es una conciencia aislada algo que no puede ser verdaderamente filosófico. Cf. K. Vieweg, *Der Anfang der Philosophie - Hegels Aufhebung des Pyrrhonismus* en W. Welsch, K. Vieweg, *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger sicht*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2003, pp. 142-146.

²⁵⁶ GW 4, 219 [79].

²⁵⁷ Hay que tener en cuenta además que la contradicción normalmente se presenta en una sola proposición; la antinomia, sin embargo, requiere que haya dos proposiciones contrapuestas, y que la contraposición misma conduzca ambas a su anulación.

²⁵⁸ GW 4, 220 [79-80].

distintos»²⁵⁹. No hace falta añadir más para dejar claro que el juicio de Hegel no puede ser más severo sobre la incoherencia lógica de este escepticismo, sobre todo cuando poco antes el mismo Hegel había recordado, citando prácticamente a Parménides, que «pensar y ser son Uno»²⁶⁰ y que no hay cosa más lejana de la verdad que alejarse de lo racional e introducir la separación en él. Sin embargo, Schulze cae en contradicción cuando afirma que hay que fundamentar el conocimiento de las cosas antes «aún de que hayamos intuitido estas cosas»²⁶¹, a saber un conocimiento *a priori*. Pero desde el punto de vista de Schulze esto constituye un *misterio*. En realidad, como hace notar Hegel, no se trata de un misterio sino de una inconsecuencia lógica que lleva a una no-identidad, que nada tiene que ver con los argumentos realmente escépticos, sino que más bien expresa «un único dogma: que concepto y ser no son uno»²⁶², y podemos apreciar como plásticamente, palabra por palabra, Hegel representa la contraposición con la verdadera filosofía, que siempre debe establecer la unidad entre ser y pensar. Hegel además cita los tres “argumentos”²⁶³ (que para él no son tales). El primero se puede resumir diciendo que va en contra de las proposiciones fundamentales de la filosofía y las considera imposibles; el segundo dice que toda proposición fundamental no es más que un concepto y que por tanto no mantiene relación alguna con la realidad efectiva; y el tercero considera que el sistema de las proposiciones fundamentales se apoya en la necesaria y completamente condicionada conexión entre la causa y el efecto, a saber sobre la categoría de causalidad. Pero para Hegel este conjunto de argumentos es un único dogma y el error fundamental se encuentra en el primero de ellos, del que luego descienden los otros dos. La cuestión principal es que al afirmar tajantemente, como hace Schulze, que las proposiciones fundamentales son imposibles por ser dogmáticas y sacadas de la cabeza del filósofo especulativo, cae en una evidente contradicción, porque para probar esa imposibilidad Schulze debería usar argumentos igualmente pertenecientes al entendimiento. Así que Hegel se pregunta si «¿esto no es dogmático?»²⁶⁴. Que más adelante, en el segundo argumento²⁶⁵, Schulze afirme que los filósofos especulativos se queden en la esfera del entendimiento es, para

²⁵⁹ GW 4, 225 [84].

²⁶⁰ GW 4, 223 [82].

²⁶¹ GW 4, 226 [86].

²⁶² GW 4, 227 [87].

²⁶³ Estos tres argumentos ocupan gran parte de la tercera parte del primer volumen de la obra de Schulze. Cf. Schulze, op. cit. pp. 588-677.

²⁶⁴ GW 4, 227 [87].

²⁶⁵ Cf. G. E. Schulze, op. cit., pp. 620 ss.

Hegel, ridículo, ya que la separación entre entendimiento y razón ha sido en primer lugar establecida por el mismo Schulze con su primacía de los hechos de conciencia.

Y en relación al problema de la causalidad, en el tercer argumento, no queda más que decir que Schulze cae otra vez en el territorio del entendimiento porque aplica el principio de causalidad, a la búsqueda de algo incondicionado; algo que, empero, resulta ya presupuesto. Vale la pena recordar como una de las antinomias kantianas era la relativa a la posibilidad de establecer o no una causa libre, y que era a partir de esta antinomia como tanto Hegel como Fichte intentaban salvaguardar la espontaneidad del sujeto. Así que no es casual que Hegel haga hincapié sobre este argumento de Schulze para desacreditarlo: nada más lejano de la verdadera filosofía especulativa que establecer una infinita cadena de causas como condición de su fundamento. Por tanto, en torno a estos tres “argumentos”, Hegel concluye que «no tienen nada que ver con la filosofía, puesto que la filosofía no se ocupa de extraer una cosa a partir de conceptos ni de escudriñar una cosa que se encuentra más allá de la razón, y en general tampoco se ocupa de lo que el autor llama conceptos, ni de cosas, ni concluye causas de los efectos»²⁶⁶.

Hegel dedica las últimas páginas de su escrito a desmontar las críticas presuntamente escépticas de Schulze a Locke, Leibniz y Kant. Críticas que al fin y al cabo esconden ese dogmatismo que reduce y caricaturiza los argumentos que pretende criticar; y justamente Hegel concluye su texto retomando el kantismo “degenerado” de Schulze, definiéndolo como su «forma más grosera posible»²⁶⁷ en la que las «cosas en sí, las cuales se encuentran detrás del fenómeno como fieras indómitas detrás del follaje del fenómeno»²⁶⁸, devolviendo una imagen de Kant extremadamente pobre y que no sólo no respeta su Espíritu, sino ni siquiera su letra. Tenemos en Schulze y en su dogmatismo disfrazado el más vulgar triunfo del entendimiento, que buscando el aval del sentido común pretende expulsar a la filosofía del campo que con más legitimidad le pertenece. Se trata, por tanto, para Hegel, del peor servicio que se pueda prestar a la filosofía.

Pero volvamos un momento a la parte constructiva del escepticismo (antiguo) y de sus consecuencias para la formación del sistema hegeliano en estos años. Cuando Hegel deja entrever ese carácter liminar de la esencia del escepticismo antiguo como momento en que no pertenece a la filosofía pero que se revela útil para desenmascarar al

²⁶⁶ GW 4, 229 [89].

²⁶⁷ GW 4, 236 [96].

²⁶⁸ Ibidem.

entendimiento, está atribuyendo al escepticismo ese carácter metódico que será fundamental a la hora de realizar el salto de un conocer finito a uno infinito: dicho de otra forma, el escepticismo es una prefiguración de la dialéctica y la dialéctica es *in nuce* escepticismo. En estos años, como ahora vamos a ver a través de ulteriores textos, la lógica es pensada por Hegel como introducción a la metafísica: esta lógica por tanto sería una lógica escéptica, impulsada por un principio de negatividad que cuestiona toda afirmación y a la vez cuestiona la forma misma en la que se ponen las proposiciones. En este texto, se limita el escepticismo antiguo a un campo de acción del todo interior al conocer finito del entendimiento y no se realiza (y ni siquiera se deja entrever) la transición hacia un verdadero conocer especulativo. Pero aun así es interesante mostrar el conocimiento de Hegel en torno a las discusiones sobre el escepticismo y su enfoque para una actualización del mismo: el escepticismo antiguo sirve de pretexto, en cierto modo, para cruzar la crítica al dogmatismo (que Hegel heredó en parte de motivos hölderlianos (cf. *infra* 2.3)), con la construcción de una lógica útil para desmontar los argumentos del pseudo-escepticismo de Schulze.

3.3. *Introductio in Philosophiam*: para una lógica de la anulación.

Los textos de los primeros años de Jena que hemos tomado en consideración hasta ahora eran textos de carácter público, destinados a la confrontación y al debate filosóficos; textos, por tanto, marcados por una intención en parte polémica que condicionaban el análisis a la hora de buscar los elementos más teóricos de la propuesta filosófica de Hegel en ese momento. Aun así, hemos intentado resaltar el carácter más propio de Hegel, sobre todo en relación a la vertebración lógica de estos escritos. Sin embargo, en ninguno de ellos el tema explícitamente tratado era la lógica como disciplina. En los fragmentos que ahora vamos a analizar, sin embargo, la lógica asume por primera vez una tematización más articulada y una autonomía conceptual.

Merece la pena recordar los conocimientos de lógica que Hegel tenía desde los años de su formación más básica, a saber desde Stuttgart y Tübinga, para evitar, incluso en estos años de Jena, la imagen -muy difundida en la época- de su insuficiencia teórica y total dependencia de Schelling (cosa que venimos criticando continuamente, por lo demás). La imagen del joven Hegel lleno de entusiasmo por la Revolución Francesa, ocupado en reflexiones de carácter religioso-político, formado en lecturas variadas, pero en las que falta la componente más teórica (a saber, la lógica), se ha convertido casi en un

estereotipo, alimentado incluso por fuentes casi siempre fiables como Rosenkranz²⁶⁹. Es cierto que en sus primeros escritos (los que fueron recogidos por Nohl), Hegel trata temas de argumento histórico, político, religioso o moral, desarrollando menos los instrumentos teóricos, algo que sin embargo hacían de forma más explícita Schelling y Hölderlin. Pero el hecho de que Hegel no publicara o escribiera obras más teóricas, no implica que él no hubiese recibido una formación en la que la lógica era una disciplina fundamental. En tal sentido, y justo para dar algunas coordenadas sobre este punto, es muy útil mencionar la excelente reconstrucción sobre este aspecto que hace Riccardo Pozzo en su libro *Hegel: 'Introductio in Philosophiam'*. Pozzo recuerda como Hegel debió haber ido a clase de lógica desde los años de Stuttgart²⁷⁰, familiarizándose con la lógica de tipo wolffiano²⁷¹, aunque al mismo tiempo mostrando un cierto rechazo tanto por la forma con la que se impartía la lógica²⁷² como por las instituciones en las que el joven Hegel se formaba. La reconstrucción de la formación en lógica por parte de Hegel es fundamental para comprender el sucesivo contacto con Kant y con la *Crítica de la razón pura*. Como decíamos, ciertas interpretaciones tienden a dar la imagen de un Hegel que no tenía intereses y conocimientos de lógica hasta que se enfrentó a Kant y a su primera *Crítica*²⁷³, pasando además por el filtro de Schelling. Esto no es cierto²⁷⁴, es más: cuando Hegel conoció la obra de Kant ya poseía suficiente familiaridad como para comparar la lógica que había estudiado en Stuttgart y en Tubinga (como dijimos, principalmente de tipo wolffiano, aunque con algunas interesantes evoluciones como, por ejemplo, Ploucquet²⁷⁵)

²⁶⁹ K. Rosenkranz, *Hegels Leben* (1844), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, p. 10: «La formación de Hegel estaba principalmente basada sobre la Ilustración en relación a los principios, y, en relación al estudio, sobre la antigüedad clásica». Basándose también en las fuentes de Rosenkranz, Kimmerle hace también una de las primeras reconstrucción sistemáticas del periodo de Jena, cf. H. Kimmerle, *Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena*, en H-G. Gadamer (Hg.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bouvier, Bonn, 1965, pp. 33-47.

²⁷⁰ Cf. R. Pozzo, *Hegel: 'Introductio in Philosophiam'*, La nuova Italia, Firenze 1989, p. 10; 17.

²⁷¹ Realmente la lógica de Wolff parece haber tenido un mayor calado en la lógica hegeliana, como muestra, por ejemplo, esta comparación de la categoría de cualidad entre los dos filósofos, cf. G. Kirsten, *Die Kategorienlehre von Christian Wolff und Hegel : ein Vergleich ihrer Bestimmung und methodischen Entwicklung*, Bildstelle der J.W. Goethe Universitat, Frankfurt am Main, 1973, pp. 5-38.

²⁷² Lo que Hegel iba leyendo sobre lógica estaba «confinato nel genere del 'manuale'», nos dice Pozzo (op. cit. p. 24), es decir que se trataba de libros y clases de base, de divulgación de argumentos ya consolidados y tratados cientos de veces, y no formaban desde el punto de vista crítico.

²⁷³ Lo que sí parece aceptable es que primero Hegel se confrontase con Kant en el terreno de la moral y de la religión, probablemente a través del debate de aquellos años.

²⁷⁴ La tesis que afirmaba que Hegel no recibió una formación lógica se basaba principalmente sobre el hecho de que la cátedra de lógica en el Stift quedó vacante desde 1782 hasta 1792 (cf. C. Lacorte, *Il giovane Hegel*, Sansoni, Firenze, 1959, p.131); en realidad la ausencia del titular de la cátedra implicaba que no pudiese haber 'lectionen', pero no impedía que hubiese 'collegia'. Efectivamente, Hegel asistió durante esos años a diversos 'collegia', principalmente impartidos por Flatt.

²⁷⁵ Siempre el texto de Pozzo deja constancia de algunas de las tesis de Ploucquet en las que encontramos formulaciones del mismo contenido de las antinomias kantianas. Cfr. R. Pozzo, op. cit. p. 76.

con la propuesta por Kant. De todas formas, sin entrar en los detalles de esta reconstrucción, lo que nos interesaba era al menos dar noticia de que la formación en lógica de Hegel fue suficientemente completa y no completamente dependiente del ulterior encuentro con la obra de Kant. Es cierto que Hegel, en sus primeros escritos, no dedicó espacio a la lógica (salvo algunas anotaciones) pero esto no implica que él no tuviese la necesaria formación para hacerlo. Lo que ahora nos ha de importar, sobre todo, es que estas referencias nos ayudan a comprender por qué Hegel se dedicase a enseñar también lógica en Jena²⁷⁶ y además se pudiera entrever cómo la lógica empezaba a ser el perno en torno al que construir su sistema.

En los primeros años en Jena, Hegel impartió docencia como *Privatdozent* y mientras que Schelling desarrollaba la exposición de su sistema, ya bastante bien definido en aquella época a través de la publicación de una notable cantidad de obras, el joven Hegel debía impartir en cambio argumentos aparentemente ya consolidados, en una materia que requería docentes y que además resultaba rentable: de hecho, como *Privatdozent*, las ganancias de Hegel dependían del número de estudiantes y de la aportación relativa de los mismos. Ésta es la motivación aducida por Rosenkranz²⁷⁷, además de la carencia de profesores en aquel periodo que se dedicasen a la lógica. Aun aceptando las condiciones favorables que Hegel pudo haber encontrado para enseñar lógica, no debemos reducir toda justificación de esta elección al carácter circunstancial de la situación. Es probable que Hegel considerase el terreno de la lógica como el punto privilegiado desde el que construir su sistema, o por lo menos para destruir meticulosamente la lógica del entendimiento. Dicho de otro modo, el interés de Hegel por la lógica muestra una divergencia muy precoz con respecto a Schelling; divergencia que, por el momento, se expresa en cuestiones que podríamos definir de método, casi ligadas a la forma de proceder en la enseñanza, y que sin embargo son el germen de la sucesiva y definitiva separación.

Ahora bien, hablar de cuestiones metodológicas en Hegel es siempre un problema, y hablar de una introducción a la filosofía, parece entrar en contradicción con muchos pasajes en los que Hegel la rechaza claramente. En tal sentido, este enfoque nos ayuda aquí a separar lo que para Hegel es verdadera filosofía (a saber, la de Schelling, al menos

²⁷⁶ Algo que evidentemente chocaría si tuviésemos que aceptar la tesis según la cual Hegel nunca recibió clases de lógica.

²⁷⁷ K. Rosenkranz, op. cit. p. 147.

en este periodo, y ciertamente más en las intenciones que en los hechos) de la falsa filosofía, es decir la que lleva al infinito malo y a la mala reflexión. En estos cursos, Hegel habría trabajado en torno a la articulación entre ambos momentos, considerando necesaria una anulación de la filosofía de la reflexión, pero tal anulación deberá desarrollarse a partir de los mismos elementos considerados como falsos y destinados a ser superados: unos cuantos años antes de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel ya mostraba signos de insatisfacción hacia Schelling.

Por tanto, la articulación entre lógica y metafísica ha de entenderse cómo la autodestrucción (o anulación) de la primera, de tal forma que la vía de acceso a la metafísica esté libre; esto implica que la lógica para Hegel en este periodo siempre pertenece al entendimiento y el proceso que lleva a su anulación es el tomar conciencia de su finitud. Hemos de entender el carácter introductorio de la lógica de una forma problemática: no como la introducción que nos resume lo que sucede más tarde, ni sino más bien como el instrumento que permite estar preparados para no caer en las “trampas” de la filosofía de la reflexión, es decir una especie de propedéutica, pero en sentido negativo, esto es una propedéutica de aquello que no hemos de considerar como filosofía verdadera. Además, esta introducción por vía de la lógica es necesaria para no caer en la ingenuidad de un punto de vista natural: decir que la filosofía no necesita de una introducción no significa que el conocimiento natural coincida con la filosofía, al contrario: el punto de vista natural e inmediato cae en el campo de la reflexión. Sólo si nos mantenemos en este sentido problemático de “introducción”, podemos comprender la función que Hegel asigna al término en estos fragmentos²⁷⁸.

De hecho, Hegel comienza el primero de ellos (*Diese Vorlesungen...*), justificando por qué quiere exponer una introducción a la filosofía, cuando: «la filosofía como ciencia no permite una introducción, ni la tolera»²⁷⁹. En una *Introductio in Philosophiam* cabe distinguir entre lo que es propiamente la filosofía y lo que es el filosofar, y de este último añade que «es algo empírico y puede partir de muy diversas posiciones subjetivas, y el

²⁷⁸ Estos fragmentos, después de diversas vicisitudes editoriales, se encuentran a partir de 1998 ordenados en el volumen 5 de la edición académica, de la que extraeremos las citas. Sin embargo, existen algunos estudios importantes sobre estos materiales incluso de años anteriores, entre los que destacan: K. Düsing, *Hegels Vorlesungen an der Universität Jena* en F. Nicolín, O. Pöggeler, *Hegel Studien Band 26*, Bouvier, Bonn, 1991, pp. 15-24; al igual que una de las primeras cronologías de los escritos de la época de Jena en cf. H. Kimmerle, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hg.) *Hegel-Studien Band 4*, Bouvier, Bonn, 1967, pp. 125-176.

²⁷⁹ GW 5, 269.

fin de una introducción podría ser meramente el de aclarar estas posiciones subjetivas»²⁸⁰. Por lo tanto, el problema no es que haya una introducción al filosofar (algo que es necesario para evitar el punto de vista natural) sino que se llegue a «transformar la entera filosofía en una introducción, o que ésta sea tomada por la filosofía»²⁸¹. La filosofía verdadera y completa es la de la unidad de lo Absoluto y en lo Absoluto, en la que la finitud ya no tiene cabida. Hay que distinguir claramente entre filosofía y filosofar, aunque el filosofar en cuanto introducción sea una forma de «enlace mediador y puente entre las formas subjetivas y la filosofía objetiva y absoluta»²⁸². Se trata principalmente del cruce entre formas objetivas del saber y lugar de la subjetividad que toma la forma de la división entre verdadera filosofía y filosofía; se trata ciertamente de un núcleo altamente problemático que acompañará todo el camino hasta la *Fenomenología* y que busca una mediación entre ambos polos. Sin embargo esta función mediadora es algo que aquí queda apenas esbozado, sin desarrollar; lo que sin embargo Hegel recuerda es que «la verdadera necesidad de la filosofía no puede ser otra que la de, a través de ella, aprender a vivir»²⁸³, algo particularmente importante (como ya destacaron Baum y Meist²⁸⁴) en lo que concierne a la tensión constitutiva entre el objeto del conocimiento y la praxis filosófica. Esto nos indica el hecho de que Hegel se encuentre aún en un terreno de transición, en el que el motivo de la vida (de la vida infinita) se configura como un elemento de legitimación del discurso a la hora de establecer la articulación del sistema y no aislar definitivamente al polo de la subjetividad.

El siguiente fragmento (*Die Idee des absoluten Wesens...*) insiste sobre la relación entre la filosofía y su introducción y, además, presenta también brevemente la articulación del sistema. El lenguaje de este fragmento mantiene más afinidad con Schelling: Hegel insiste particularmente sobre la idea especulativa, sobre el desplegarse de una idea absoluta que se extiende a través de la naturaleza y el Espíritu, pero al final del recorrido se reúne consigo misma. Hegel muestra aquí una sucesión de momentos que posteriormente será el eje de su sistema, pero la articulación entre ellos y, sobre todo, el resultado final es radicalmente distinto. Aquí la lógica se caracteriza como introducción a la filosofía,

²⁸⁰ Ibidem.

²⁸¹ GW 5, 259-260.

²⁸² GW 5, 261.

²⁸³ GW 5, 261.

²⁸⁴ Cf. M. Baum/K. Meist, *Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten* en F. Nicolín, O. Pöggeler (hgs.), *Hegel Studien Band 12*, Bouvier, Bonn, 1977, pp. 43-57.

sabiendo que ésta no pertenece a la filosofía misma; escribe Hegel que «en este conocimiento [la lógica] entraremos en la diferencia de cada determinación de la idea, pero totalmente bajo el dominio y según la necesidad de la idea misma, de modo que en este estar-fuera-uno-de-otro no perdamos la unidad»²⁸⁵. La lógica es un instrumento que trabaja desde fuera de la filosofía misma para poder establecer las determinaciones de la idea en sus expresiones finitas para la conciencia, pero siempre manteniendo una firme orientación desde la idea, cómo si se tratara de un sol cuyos rayos alcanzan incluso las extremidades más alejadas. Las determinaciones de la idea, conocidas a través de la reflexión, deben, una vez que se han conocido en su máxima extensión, «quedar reunidas en una idea»²⁸⁶. Aunque es cierto que un poco más adelante, Hegel, recordando que «la ciencia de la idea extendida como tal sería idealismo o lógica»²⁸⁷, ésta, siendo ciencia de la idea, «sería ella misma metafísica»²⁸⁸. A saber, Hegel deja entrever que una lógica que realmente haya eliminado su carácter finito podría compartir el terreno de la metafísica o al menos transitar hacia él. Ésta sería una anticipación importante, que sin embargo aquí no está ulteriormente desarrollada. El siguiente paso es describir los objetos o contenidos del sistema: el fragmento no muestra un nexo necesario y lógicamente coherente entre las partes; éstas simplemente se suceden, son enunciadas en su secuencia (no sabemos, sin embargo, si Hegel en las clases desarrollase mejor este aspecto). Hegel parece insistir más bien sobre el carácter de simplicidad de esta esencia absoluta a la que podremos llegar tan sólo a través de «el estudio completo de la filosofía»²⁸⁹ de modo tal que lleguemos a comprender que «esa idea simple, imperceptible, es lo supremo, un pensar sagrado»²⁹⁰. Aquí no hay mucho margen de maniobra para comprender la función de la lógica; más bien Hegel parece querer anticipar cual será el punto final del recorrido. Vuelve, sin embargo en las últimas líneas del fragmento, a criticar la mala reflexión y al mismo tiempo a recordar que la idea nunca puede caer en la reflexión, aunque la lógica como introducción pueda establecer distinciones en la idea misma. Hay sí una mala reflexión, pero ésta ha de ser asumida por la reflexión absoluta. Esta es la tarea del conocer absoluto,

²⁸⁵ GW 5, 262.

²⁸⁶ Ibidem.

²⁸⁷ GW 5, 263.

²⁸⁸ Ibidem.

²⁸⁹ GW 5, 264. Y junto al carácter introductorio de la lógica en la filosofía, se pone también el problema de una historia de la filosofía, algo que le preocupaba a Hegel desde Frankfurt, como destaca Förster. Cf. E. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2012, pp. 281-284. Evidentemente el problema es de calado como demostraran las lecciones de los años posteriores. Cf. F. Duque, *Los destinos de la tradición*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 93-112.

²⁹⁰ GW 5, 264.

que trabaja en esa transición hacia la metafísica: anular la finitud y la reflexión de la misma, pero para ello es necesario enfrentarse a ella. Concluye Hegel: «Asumir [*aufheben*] la oposición, no ignorarla ni abstraerse de ella, esto es el conocer absoluto»²⁹¹. El conocimiento, asumiendo la oposición, contiene la primacía de la reflexión en su mismo campo. Esto es algo que ya en el *Differenzschrift* aparecía bien reflejado: el campo de la filosofía no puede ser ocupado sólo por el entendimiento y lo absoluto no debe culminar en la religión, contrariamente al *Systemfragment*. Una verdadera filosofía debe reclamar ese lugar para su auténtica realización.

El último de los tres fragmentos (*Dass die Philosophie...*) reviste un mayor interés por varias razones: 1) presenta anotaciones interesantes sobre la relación que existe entre filosofía e historia; 2) es más claro respecto a los precedentes en lo que concierne a la función que tiene la lógica y su relación con la metafísica; 3) además los apuntes de Troxler sobre el mismo curso nos permiten tener una fuente adicional, rica en ejemplos y detalles de cómo debían ser las clases de Hegel.

Empecemos por el primer punto. El fragmento se abre hablando de la escisión entre el mundo interior y el mundo exterior y, respecto a esta aparente división, Hegel precisa que estos mundos no están realmente separados, sino que al mundo exterior, y por ende a la filosofía de la reflexión que es su expresión filosófica, le gusta separarse y pensarse en contraposición al otro. Hegel deja claro que el resultado final en la filosofía ha de ser de armonía y reconciliación, pero esto no es simple porque el mundo «es armonioso sólo en el Espíritu del filósofo; él como tal no conoce esta unión»²⁹². En el *Differenzschrift*, hay un tono similar y un enfoque parecido: surge la filosofía en tiempos en los que un nuevo principio filosófico se está gestando pero aún no se ha desplegado, a saber tiempos de infelicidad de los pueblos, de un mundo que no tiene conciencia de su unidad en lo absoluto. Exponer esta situación implica reivindicar un lugar para la filosofía, un lugar en el mundo y para el mundo, para realizar la transformación del mismo. Hegel piensa siempre a la función transformadora de la filosofía, capaz de incidir en su tiempo y a la centralidad que ha de tener la lógica (incluso en una *introductio ad philosophiam*)²⁹³. En los periodos de transición «se suceden las épocas de la filosofía»²⁹⁴ y avanzan nuevos

²⁹¹ GW 5, 265.

²⁹² GW 5, 269.

²⁹³ Cf. W. Ch. Zimmerli, *Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?* en D. Henrich, K. Düsing (Hg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980, pp. 92-94.

²⁹⁴ GW 5, 269.

principios que van madurando hasta eclosionar, hasta el punto de que «la progresiva naturaleza ética ha llevado hasta tal punto su nueva configuración por debajo de la corteza de la antigua, que basta con una ligera presión para romper de parte a parte esa corteza y procurar espacio y luz para el despliegue de la nueva»²⁹⁵. Pero para que esta ligera presión pueda ser ejercida son necesarios los grandes Espíritus, los que se han formado filosóficamente y, como Alejandro Magno, pasaron «de la escuela de Aristóteles a la conquista del mundo»²⁹⁶. No nos debemos esforzar demasiado para encontrar correspondencias con las *Lecciones de Filosofía de la historia*, del más maduro Hegel, en las que justamente se describe este tipo de grandes personajes, que son los encargados de realizar esas transiciones del Espíritu ya que es suficiente que estas «naturalezas particulares articulen palabra y los pueblos dependan de ellas»²⁹⁷. Lo que más nos debe interesar, en nuestra interpretación, es el modelo lógico que subyace a la categoría de los grandes individuos, a saber el modelo de la particularidad que incide en la universalidad, que reconfigura lo absoluto. Es posible que en estos años de Jena, Hegel no fuese del todo consciente de las implicaciones de esta cuestión en el nivel lógico, pero nosotros podemos encontrar algunas correspondencias entre este fragmento y obras posteriores: los grandes Espíritus marcarían el curso de la historia al igual que los grandes principios de la filosofía (los grandes conceptos que desde fuera llevan a lo absoluto) marcarían las etapas de la historia del pensamiento.

En la segunda parte del fragmento, Hegel tematiza explícitamente la relación entre lógica y metafísica, a saber entre pensamiento finito e infinito. Anunciando el curso, Hegel declara que empezará sus lecciones «por aquella consideración propedéutica, y así comenzar desde lo finito en sí mismo, para desde ello, en la medida en que es anulado, ir hacia lo infinito»²⁹⁸. Respecto al fragmento precedente, aquí Hegel no problematiza el carácter introductorio de la lógica, aunque sí deja claro que la introducción como momento que se ocupa de la finitud ha de ser anulado. Lo primero que Hegel precisa es la relación entre conocer finito y conocer infinito: la filosofía tiene como objeto al conocer infinito pero esto no puede significar que la distinción entre ambas formas del conocer se reduzca a una contraposición simple. Al contrario, y éste es el mismo argumento que Hegel usa en Frankfurt, la infinitud no puede ser un lado de la contraposición porque

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ GW 5, 271.

²⁹⁷ GW 5, 270.

²⁹⁸ GW 5, 271.

entonces no sería infinitud. Hay una distancia inseparable ya que finito e infinito nunca podrán llegar a coincidir; aun así desde un punto de vista “metodológico” sí existe la posibilidad de una transición entre ambas esferas y, además, es necesario comenzar por lo finito porque es necesario cumplir una abstracción de la absoluta identidad para obtener una forma de conocimiento determinado. Lo que permitiría, sin embargo, pasar de las formas finitas de la reflexión al conocer racional como tal es el tomar conciencia de que las formas finitas son tales. Esto llevaría al doble resultado de consolidar esa distinción en el plano ontológico, permitiendo al mismo tiempo el acceso a la metafísica. Hegel concluye, en lo relativo a este carácter transitorio de las formas de la finitud, que éstas «son acogidas en la lógica»²⁹⁹ y: «abstraído todo contenido del pensamiento, se conserva sólo el lado subjetivo»³⁰⁰.

Hegel pasa por tanto a establecer los objetivos y las tareas de la lógica, delimitando sobre todo su extensión, porque si es cierto que «el entendimiento imita a la razón cuando se empeña en llevar a la unidad sus formas»³⁰¹, es evidente que su unidad puede ser solamente subjetiva y formal. Hegel anuncia entonces dos triparticiones: la primera concierne a la relación entre lógica y metafísica y la segunda explica la articulación interna de las formas finitas mismas y también su transición. Es decir que hay una cierta correspondencia entre las dos, aunque se mantiene una diferencia de enfoque.

Los objetivos de la primera tríada serían: I) establecer las formas de la finitud «no amontonadas empíricamente, sino tal como ellas brotan de la razón»³⁰², pero al mismo tiempo eliminando su pretensión de ser absolutas. Se trata de reconocer, entre la variedad empírica, la articulación que el entendimiento realiza. II) Saber que el entendimiento imita la razón y por tanto saber distinguir la imitación con respecto a la auténtica razón y III) “Redoblar” la reflexión de forma tal que las formas finitas del entendimiento no sean ya la articulación misma del conocimiento, sino objeto de conocimiento por parte de la razón, a saber «un conocimiento negativo por sí mismo»³⁰³.

La segunda tríada se propone en primer lugar, describir las «las formas generales o leyes de la finitud, tanto en un respecto objetivo como subjetivo, o abstraídas de que sean formas subjetivas u objetivas; con esto, se expone siempre su finitud, y a ellas como

²⁹⁹ GW 5, 272.

³⁰⁰ Ibidem.

³⁰¹ Ib.

³⁰² Ib.

³⁰³ Ib.

reflejo de lo absoluto»³⁰⁴, es decir algo que podríamos definir como una lógica de los principios (una especie de lógica objetiva, *sui generis*), que describan al mismo tiempo el contenido del conocimiento finito pero que expongan también el hecho de que sea finito. Sucesivamente Hegel, expondrá las formas subjetivas relativas al entendimiento «porque éste ahora pertenece a la organización del Espíritu humano y se examinará en el curso de sus niveles, a través de los conceptos, los juicios y los silogismos»³⁰⁵; además, Hegel constata que «en la consideración de los silogismos hay que notar que, aun cuando en ellos [Hegel añade al margen: leyes del entendimiento y de la razón”; L.M.] viene aludida más claramente la forma racional, razón por la cual se les adscribe habitualmente también al pensamiento racional, a la razón, lo que nosotros mostramos es que, en la medida en que presentan una concatenación (*Schliessen*) meramente formal, corresponden al entendimiento».³⁰⁶ En resumen, Hegel se propone aquí tratar las tres partes de la lógica formal clásica, recordando siempre que ésta se mantiene en el ámbito del entendimiento. Por último, «habrá que poner de manifiesto la asunción (o superación: *Aufhebung*) de este conocer finito a través de la razón; por una parte, será aquí el momento de investigar el significado especulativo de los silogismos, señalando por un lado la asunción de las formas del entendimiento que se han presentado previamente, o sea las leyes de la finitud, e indicando por otro los fundamentos de un conocimiento científico»³⁰⁷. El último punto trata de la transición, a través de la anulación de las formas finitas de la reflexión, a la metafísica. Hegel aquí ha barruntado el carácter especulativo del silogismo, y cómo éste sea además el punto más alto al que el entendimiento puede llegar (en cierto modo, el silogismo sería ya expresión de la razón, sólo que su formulación se daría aún en el “territorio” del entendimiento). A través de esta última parte, estarían agotadas todas las determinaciones del conocer finito y por tanto recogidas, para ser asumidas en la metafísica. Este lado negativo y anulador no es, para Hegel, un método que deba dar lugar a algo particularmente nuevo³⁰⁸: es más, su propósito es «restablecer lo más antiguo de lo antiguo, liberándolo de los malentendidos de la época de la no-filosofía»³⁰⁹. Por último,

³⁰⁴ GW 5, 273.

³⁰⁵ Ibidem.

³⁰⁶ Ibidem. En esta pequeña anotación, podemos asistir al interés bien temprano de Hegel por la forma del silogismo.

³⁰⁷ GW 5, 273-274.

³⁰⁸ «Diese Methode ist nicht, wie die spätere "dialektische Methode" als eine Bewegung dieser Bestimmungen selbst zu verstehen, sondern wird von außen als eine applikative Negativität „durch die Vernunft“ an den Bestimmungen vollzogen die in ihrem Bestehen bereits vorausgesetzt sind» (J. H. Trede, *Hegels frühe Logik (1801–1803/04)* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hg.), *Hegel-Studien Band 7*, Bouvier, Bonn, 1972, p. 151).

³⁰⁹ GW 5, 274.

en este fragmento, Hegel se propone analizar algunos de los precedentes sistemas de la filosofía, en particular los de Kant y Fichte (por ser más cercanos a nuestra cultura, dice Hegel), pero teniendo en cuenta «el más alto principio de la filosofía»³¹⁰ desde el cual «podremos construir el posible sistema de la filosofía»³¹¹.

Para completar este aspecto de la lógica como introducción, voy a considerar algunos puntos de los apuntes de Troxler³¹² que se refieren igualmente al curso de 1801/1802 sobre *Logica et Metaphysica*. Estos difieren respecto al fragmento del mismo Hegel más bien en la presentación de los contenidos que en las tesis de fondo. Cómo hemos visto, Hegel enfatiza la relación de la lógica con la metafísica, a saber su carácter introductorio, pero apenas nos dice nada del contenido del sistema y, menos aún, nos deja testimonio de los ejemplos o cuestiones que trató en los cursos, algo que sin embargo Troxler hace. Es interesante, además, que los apuntes de Troxler reúnan tanto las clases de Schelling como las de Hegel, intentando dar una continuidad entre ambos autores y devolviéndonos una imagen de Hegel en fuerte sintonía respecto a Schelling. Es cierto que el fragmento de Hegel también muestra un influjo de Schelling y en varios pasajes hay incluso un léxico afín al de aquél pero, también, muestra algunas ideas que tendrán un desarrollo completamente distinto, mientras que Troxler remarca más las afinidades. La separación entre la lógica y la metafísica está más demarcada. Esto no debería sorprendernos demasiado considerando que las lecciones de Hegel fueron precedidas, en el semestre anterior, por las de Schelling: Troxler estaba por tanto más familiarizado con las ideas y el lenguaje de Schelling como para percibir las diferencias que Hegel presentaba sobre la lógica y su relación con la metafísica. En cierto modo, estas lecciones nos permiten trazar una línea de conexión entre la actividad más privada de Hegel como docente y su imagen pública, y no cabe duda de que en este último respecto estaba considerado muy cercano a Schelling. De todas formas, más allá de los aspectos ligados a la recepción directa, personal, de Hegel, nos deben interesar algunos de los contenidos que Troxler ha hecho llegar hasta nosotros, en particular la articulación de la lógica que se mantiene también en la Lógica de Jena de 1804/05 y también por unas consideraciones previas que recorren

³¹⁰ Ibidem.

³¹¹ Ibidem.

³¹² Los apuntes de estas lecciones están contenidos en el volumen de Klaus Düsing, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, Jürgen Dinter, Köln, 1988. Los apuntes sobre las lecciones de Hegel están contenidos en las páginas 63-98.

el contenido de las antinomias kantianas³¹³. Hegel recurre a los argumentos sobre la divisibilidad del espacio y de la materia, la oscilación entre el movimiento y la quietud, el juego de las fuerzas que tendrán mucho eco en los esbozos de sistema de Jena y en la *Fenomenología*, y luego menciona la división entre la cosa en sí y los fenómenos en Kant; se trata, en realidad, de ejemplos en los que el objetivo es mostrar el doble valor de esos momentos que pueden ser leídos como determinaciones finitas del entendimiento, pero al mismo tiempo como elementos de una articulación que muestra la verdadera vía racional.

La articulación de los momentos de la lógica presenta primero las categorías de la cualidad, luego la cantidad y finalmente la relación. Hay que notar que respecto a Kant, Hegel hace una inversión entre categorías de cualidad y cantidad, adoptando el enfoque que el mismo Fichte había establecido, pero sobre todo busca una transición hacia la metafísica a través de las categorías de la relación. Es interesante ver la presentación de las categorías de forma apenas más detallada, sobre todo porque este escueto resumen encontrará bastantes resonancias en la Lógica de 1804/05. En primer lugar, en lo relativo a las categorías de la cualidad, podemos observar la contraposición que se da en el seno de lo Absoluto; se trata justamente de la escisión que la categoría, en cuanto tal, produce porque irrumpe en la unidad de lo Absoluto, la afecta y por ello da lugar a una primera oposición que no puede ser que cualitativa. Dentro de esa oposición se pueden dar diversos grados que son los que se pueden cuantificar pero lo cualitativo sin embargo no admite gradación³¹⁴. En la cantidad, sin embargo, esto es posible porque ella es «una pura no-identidad [...] nunca es objetiva»³¹⁵. Vemos como se perfila una contraposición entre cualidad y cantidad, en términos de objetivo y subjetivo respectivamente. Pero, en todo caso, esta contraposición ya se da en la lógica, que en este contexto, está destinada a su auto-anulación. Por ello, la relación es sí una síntesis de cualidad y cantidad, pero no es real (*reelle*) «mientras necesariamente a través de un tal puesto surja un contrapuesto»³¹⁶. Las categorías de la relación siguen los momentos de la primera *Crítica* kantiana (sustancialidad y causalidad) culminando en la acción recíproca o interacción. Aquí, en la acción recíproca (*Wechselwirkung*), Hegel retoma justamente la cuestión de la libertad trascendental (aun sin citarla explícitamente), que se da a partir de la antinomia kantiana,

³¹³ Recordemos cómo en *Glauben und Wissen* ya Hegel distinguía entre las antinomias matemáticas de las dinámicas, caracterizando éstas como el punto de fuga hacia una posible transición hacia el conocer verdadero.

³¹⁴ «Estos grados no determinan alguna diferencia de lo objetivo» (Troxler, 68).

³¹⁵ Troxler, 68.

³¹⁶ Troxler, 69.

y explica que la acción recíproca consiste en el hecho de que la causa pueda identificarse en el efecto y viceversa, y que «la infinita cadena de causas en sí regrese y en sí sea»³¹⁷. La identificación de la causa con el efecto es sí su superación, pero justamente a través de su anulación, ellas pierden su separación porque pierden su especificidad, pero tal especificidad no era propia de la cosa, sino atribuida por el entendimiento. Así, lo que efectivamente se ha eliminado son las determinaciones finitas del entendimiento. Como ejemplo de esta operación también encontramos la referencia al juego de las fuerzas y a su dialéctica; es oportuno recordar que toda referencia a la dialéctica (o ejemplos que muestren un trato dialéctico) ha de considerarse como un instrumento capaz de perfeccionar esa limitación, es decir, llevarla a una abstracción tal que se permita identificar su esencia (que, claro está, es una esencia negativa) y mostrando su finitud, anularla. Dialécticamente se muestra la reflexión misma que obra desde fuera, y que ha de ser desenmascarada en cada pasaje donde deja su traza; se trata de establecer a partir de las consecuencias de la acción del entendimiento, el fundamento, no tanto de esas consecuencias, sino del marco teórico que se crea; dicho de otro modo, la finitud de los productos del entendimiento no es otra cosa que el coherente desarrollo de una separación que está dada en origen y que difícilmente se puede restablecer sin cumplir este recorrido crítico.

Por esta razón, el Hegel de Troxler dedica mucha atención a esta distinción “metodológica” cuando afirma que la filosofía por el respecto objetivo debía presentarse como un cuadrado (más bien un rombo, tal como el mismo Troxler ilustra) con vértices superior e inferior que indican respectivamente la indiferencia y la reconstrucción y vértices laterales con identidad, a la izquierda, y no-identidad a la derecha³¹⁸. Digamos que se trata de un esquema de inspiración bastante schellinguiana; sin embargo, es interesante observar la siguiente anotación, a saber: antes de tomar en consideración el lado objetivo hemos de tomar el subjetivo que no es un cuadrado sino un triángulo

³¹⁷ Troxler, ed. cit. pp. 69-70. La cuestión de la antinomia de la causalidad se enlaza con la posible síntesis de la intuición y el concepto que Hegel ya está trabajando en estos años: «Diese Antinomie aber ist im Absoluten selbst als absoluter Identität von Gegensätzen enthalten, die nur in der Synthesis von Anschauung und Reflexionbegriffen, d. h. spekulativ erfaßt werden kann» (K. Düsing, *Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena* en D. Henrich, K. Düsing (Hgs.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980, p. 33).

³¹⁸ Cf. P. Valenza, *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena*, Cedam, Padova, 1999, p. 129-137. Este texto muestra muy bien los elementos genéticos de las categorías hegelianas, sobre todo de su intento de prefiguración.

constituido por «*poner, contraponer y referir*»³¹⁹. Esto implica la idea de una forma propia de la subjetividad que no es simplemente accesoria a la objetividad, sino que incluso puede complementarse con ella en el sentido de que la vía subjetiva de acceso a la metafísica seguirá presente incluso después de que se haya llegado a la misma³²⁰.

Hegel menciona con respecto al problema de la causalidad (puesto mediante las categorías de relación) a Locke, Leibniz, Kant y Fichte, trazando una analogía entre la relación causa-efecto y la contraposición real-ideal para dejar claro que las soluciones de los autores apenas mencionados no fueron suficientes. Refiriéndose en particular a Kant y Fichte, Hegel-Troxler dice que el principio ideal y el real se encuentran recíprocamente condicionados pero su unidad por un tercer elemento «permanecería como una exigencia»³²¹, como un deber-ser. Sin embargo «Schelling evita esta imperfección por el establecimiento del absoluto, el cual tiene que ser puesto sin embargo como identidad de la identidad y de la no-identidad. La oposición sigue siendo inexplicable y nunca se podrá suprimir, pero no menos necesaria es la aceptación de la unidad»³²². Aquí en cierto modo aparece implícitamente lo que acabamos de decir: a saber, que la parte subjetiva, y por ende, finita, coexiste con el acceso a la verdadera filosofía. La oposición no se podrá suprimir, pero aun así es importante establecer la unidad del absoluto. En las líneas restantes, Hegel describe la articulación de algunas de las formas subjetivas en relación con los objetos de la metafísica (alma, mundo y Dios), mostrando que estas formas subjetivas no hacen más que permanecer en la contraposición y sólo su anulación permite el acceso a la metafísica; además Hegel insiste constantemente sobre el hecho de que lo Absoluto no se ve nunca realmente afectado por las determinaciones de las formas finitas. Justamente la conclusión del manuscrito de Troxler es que estas determinaciones finitas «podrían representarse en el triángulo, que sólo en el cuadrado antes dado expresan lo Absoluto»³²³, es decir que sólo en la forma “schellinguiana” del cuadrado, y por tanto, con la consecuente anulación de las formas inherentes al triángulo se puede alcanzar lo Absoluto.

³¹⁹ Troxler, op. cit. p. 71.

³²⁰ Y de alguna manera, es ésta una prefiguración de la *Fenomenología del Espíritu*: una vía hacia el saber absoluto que sin embargo deberá recorrerse una y otra vez (si bien, es evidente, las figuras específicas puedan cambiar, ya que el saber absoluto se renueva en sí mismo constantemente).

³²¹ Troxler, op.cit. p. 72.

³²² Ibidem.

³²³ Troxler, op.cit. p. 77.

Este manuscrito presenta la particularidad de recorrer muchos puntos, aunque de forma apenas esbozada y no muy organizada, y nos permite tener una idea de la articulación de los cursos que Hegel impartía en esos años, en lo que respecta al contenido pero también a la forma en la que lo transmitía, con ejemplos que pudiesen ser más familiares a los estudiantes. Es un ejemplo de cómo Hegel plasmó su pensamiento en su confrontación con la filosofía crítica y cómo, al fin y al cabo, reconocía a ésta una posición importante a partir de la cual, y sin desecharla, desarrollar un pensamiento propio.

4. Lógica y Metafísica en Jena: en busca de la reflexión especulativa.

4. 1. Introducción

En el recorrido que hemos trazado hasta este momento, hemos podido apreciar el trasfondo lógico en la evolución del pensamiento hegeliano. En un primer momento, en textos que aparentemente hablaban de otra cosa (como los escritos de juventud) o que, por su intención polémica (como el *Differenzschrift*), la estructura lógica quedaba en parte ocultada, por contenidos, que mostraban ya un cierto grado de autonomía e interés propios. Sin embargo, es sólo con algunos de los fragmentos destinados a las clases entre 1801/1802 que el tema de la lógica aparece explícitamente: como hemos visto, estos fragmentos implican que Hegel tuviera que confrontarse con los temas más tradicionales destinados a la enseñanza y a la vez a reflexionar sobre los mismos para integrarlos en una nueva propuesta filosófica. En cierto modo, enseñar lógica le permite a Hegel ocupar un espacio no suficientemente profundizado por su compañero Schelling. Como hemos visto, la voluntad de éste por romper con la tradición precedente lo había llevado a buscar también un nuevo lenguaje filosófico y nuevas formas de expresión, dejando un poco de lado las reflexiones sobre las formas tradicionales, en particular sobre la lógica. Hegel, sin embargo, teniendo que impartir sus cursos sobre estos argumentos, comenzó también a reflexionar sobre la posibilidad no ya de obviar la tradición filosófica precedente, incluyendo las llamadas filosofías de la reflexión, sino de trabajar a partir de ellas, intentando aportar un sesgo propio y comenzando a pensar en una dimensión sistemática³²⁴. Por este motivo, Hegel trabaja sobre una lógica de las determinaciones del entendimiento, aunque ésta tenga una función exclusivamente negativa, y recupera incluso ciertos elementos típicos de la filosofía kant-fichteana (por usar el polémico término con el que Hegel caracteriza a sus inmediatos predecesores), aunque siempre bajo el rubro de una lógica de la *Vernichtung*. Ahora bien, como sabemos, esta partición entre lógica y metafísica lleva a un dualismo que el joven Hegel todavía no puede resolver: falta un método (admitiendo que la dialéctica pueda ser un método, algo que no ha de sobreentenderse sin más) que permita transitar de un pensamiento finito al pensamiento infinito, del entendimiento a la razón, y con ello a una verdadera filosofía. Si esta dualidad permanece, Hegel seguirá moviéndose en un “infinito malo”. Un paso decisivo en la resolución de este problema es el manuscrito, conservado casi integralmente, de *Lógica*

³²⁴ Del proyecto de esta Lógica y de los *Systementwürfen* hay una carta de Hegel a Goethe del verano de 1804. Cf. E. Förster, *Hegel in Jena* en W. Welsch, K. Vieweg, *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2003, pp. 117-118.

y *Metafísica de 1804/05*, un texto que, por su extensión y articulación, debe ser considerado como el primer intento elaborado a la hora de pensar la función de la lógica en relación al sistema, esto es, como una lógica que va más allá de una función meramente negativa y apunta a ser el eje en torno al que el resto del sistema gira. También sabemos que Hegel dio unos cursos de filosofía real, pero si vemos el contenido de éstos podemos observar su fuerte vínculo temático con la *Fenomenología del Espíritu*, aunque falten aún las estructuras de conjunto de la obra de 1807 y el enfoque sea completamente distinto. Sin embargo, del manuscrito sobre *Lógica y Metafísica* las referencias o motivos de continuidad con respecto a la *Fenomenología* son más bien escasos e indirectos; sí que hay más referencias en relación a la *Gran Lógica*, aunque la analogía entre ambos textos se pueda sostener realmente en pocos casos y solamente previa explicación del cambio de función de la lógica misma. De alguna manera, la *Lógica y Metafísica de Jena* es el tentativo de respuesta a los problemas de la filosofía crítica: tentativo no del todo logrado, pero realizado a través de la vía maestra de la lógica, y de la que la *Fenomenología del Espíritu* constituye una vía alternativa, original pero también más aporética, aunque igualmente fundamental para poder obviar el problema de la persistencia de la conciencia en el acceso a un saber especulativo.

Este manuscrito está cargado de dificultades: las dificultades del mismo Hegel a la hora de resolver los problemas se traducen en la dificultad del texto para el lector a causa de su lenguaje, de la articulación a mitad de camino entre una partición de lógica clásica y las nuevas aportaciones de Hegel, así como también por sus objetivos no completamente alcanzados.

La mejor forma de adentrarnos en este texto, para poder resolver sus dificultades, es intentar desentrañarlo página por página, frase por frase, para llegar a comprender su importancia en el recorrido hegeliano en su conjunto.

4.2. *Einfache Beziehung*: exposición y anulación de la lógica del entendimiento.

4.2.1. Cualidad: el valor de la oposición y el problema del inicio.

Como hemos indicado previamente, el manuscrito de esta *Lógica y Metafísica* jenense está casi íntegro, aun así, faltan algunas partes, siendo tal vez la más importante

justamente la del comienzo. El manuscrito, en la edición crítica³²⁵, empieza de manera más bien abrupta, en medio de una frase, con las siguientes palabras: «seyende sind»³²⁶, a saber, los entes, los existentes, son. Esta frase, al igual que las siguientes, no dicen mucho si no explicamos su contexto e intentamos reconstruir las partes faltantes. Pero, por otro lado, Hegel aquí parece seguir una articulación más bien convencional de la lógica y de aquello que podemos definir como una ontología categorial.

Toda la sección que podemos denominar “Referencia simple”, constituye la deducción de las categorías matemáticas y sigue por tanto un orden bastante habitual. El texto, mutilado, comienza por el tercer momento de la cualidad, esto es, el límite, que estaría precedido por la realidad y la negación. Es cierto que estas dos subsecciones no han llegado hasta nosotros, pero sería muy extraño que Hegel las hubiera omitido. En primer lugar, porque una articulación parecida se sigue en la *Lógica* de 1812 (y en los esbozos de Nuremberg); en segundo lugar, también por sus correspondencias con el esquema kantiano y fichteano, y, por último, por la analogía que dicha articulación mantiene con las categorías de la cantidad, que se encuentran en la siguiente sección. La realidad se corresponde con la unidad, la negación con la multiplicidad, y la totalidad con el límite. Por tanto, cabe afirmar con bastante seguridad, que el manuscrito incluía todas las categorías de la cualidad, invirtiendo la articulación kantiana entre cantidad y cualidad, y siguiendo en ello a Fichte³²⁷. Como veremos, Hegel mantendrá este orden también en la *Ciencia de la Lógica*. Sin embargo, a diferencia de la Gran Lógica, es posible que el manuscrito no tuviese ninguna reflexión previa a las categorías mismas: esto es, en Jena, Hegel no considera la exigencia de un comienzo “puro”, de una lógica que sea ya ciencia, y, por tanto, es probable que la cuestión del comienzo no conllevara ese grado de problematicidad y preparación que tendrá en la obra posterior. Al contrario, aquí las categorías de la lógica están destinadas a su autonegación, siguiendo todavía una lógica de matriz escéptica, pero eso sí intentando transitar hacia la metafísica a través del

³²⁵ *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968, Band 7.

³²⁶ GW 7, 3. Habría que recordar constantemente el valor del participio presente tan importante para la gramática filosófica, y a menudo obviado en lenguaje común, al menos en castellano.

³²⁷ «Daß Hegel die Darstellung des "Systems der Reflexion" nicht wie KANT in der Kategorientafel mit den Kategorien der Quantität, sondern wie FICHTE in seinem unterdessen hervorgetretenen Versuch, die Kategorien systematisch abzuleiten, mit denen der Qualität beginnt, bezeichnet eine Unterschiedlichkeit seines systematischen Ansatzes gegenüber KANT und wahrscheinlich auch gegenüber seinem ursprünglich noch direkter an KANT orientierten eigenen philosophischen Programm» (H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, Bouvier, Bonn, 1970, p. 55). Como veremos, de hecho, el gesto de comenzar con la cualidad y no con la cantidad es muy significativo para las intenciones sistemáticas de Hegel.

automovimiento de las mismas formas de la lógica. La diferencia fundamental en el uso de las categorías kantianas es que, ya en esta *Lógica*, Hegel las enlaza entre ellas sin referirlas a un objeto en particular (algo que valdrá también en la *Ciencia de la Lógica*), como en cambio hacía Kant en la *Crítica de la Razón pura*³²⁸.

Debemos adentrarnos un poco más en la elección de Hegel por comenzar con las categorías de la cualidad y no de la cantidad. No se trata simplemente de imitar a Fichte, ya que la solución de éste no desembocaba tampoco para Hegel en un resultado satisfactorio; al contrario, si la deducción de las categorías matemáticas está pensada como una lógica que termina por anularse, la primera posición de esa deducción, esto es la de las categorías de la cualidad debe ser pensada como aquello que genera la negatividad y la escisión que toda la primera parte de la lógica implica. Dicho de otro modo, Hegel reconoce que la separación generada por una lógica del entendimiento se produce a nivel cualitativo y no cuantitativo, y que sólo a partir del procedimiento dialéctico se puede transitar hacia un saber metafísico. Hegel utiliza ya aquí el esquema tripartito³²⁹ (como veremos, sin embargo, el punto decisivo: la infinitud, no forma parte realmente de esta triada), según el cual lo primero vuelve después de su negación; es decir, que en vez de adoptar un esquema “ascendente” que elevara las categorías de la cantidad a las de la cualidad, Hegel persigue la vía negativa, considerando a las categorías de la cantidad como la relación externa que se pone con respecto a la cosa, la cual ante todo ha de ponerse cualitativamente. Hegel quiere enfatizar la primacía de la oposición originaria que se genera en el momento mismo en el que pretendemos dar inicio a la lógica: reconocer que la oposición que genera la simple referencia al objeto pertenece al objeto mismo y no es una construcción exterior del entendimiento es el primer paso para sacar a la lógica del reino del formalismo y permitir que de ella se pueda transitar hacia la metafísica. Además, si colocásemos las categorías de la cantidad en primer lugar no se comprendería a qué se refieren, es decir que si queremos enfatizar su exterioridad, debemos tratar en primer lugar el objeto respecto al que son externas. Por tanto, es cierto

³²⁸ «Die Bedeutung der Kategorien ist für Kant wesentlich starr. Zwar bilden die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität und die unter diese Titel fallenden Unterscheidungen ein System. Ein System bilden sie aber gerade nicht kraft eines selber in Termini von Bedeutungen explizierbaren Bedeutungszusammenhangs zwischen ihnen sondern allein kraft ihrer Funktion für etwas mit ihrer jeweiligen Bedeutung nicht Identisches, nämlich für Erkenntnis von Objekten in Raum und Zeit» (K. Cramer, *Kant oder Hegel- Entwurf einer Alternative* en D. Henrich, *Kant oder Hegel?*, Klett Cotta, Stuttgart, 1983, p. 143).

³²⁹ Que el mismo Kant había reconocido y usado en la articulación de sus categorías y que Hegel le reconoce en *Glauben und Wissen*.

que la cualidad pone algo, pero justamente su poner genera ya su oposición: un objeto (*Gegenstand*) es algo puesto en contra, y así el poner de la cualidad es ya el núcleo dialéctico-relacional de todo el proceso.

Veamos algún pasaje de esta parte remanente sobre la cualidad: Hegel escribe en estas líneas que «por tanto, la así llamada construcción de la idea desde actividades contrapuestas, la ideal y la real (*reelen*), ha llevado, como unidad de ambas, solamente al límite»³³⁰. Hegel dirige una crítica a Kant ya que éste construye sus tríadas de categorías a través de una síntesis producida por la oposición de dos términos contrapuestos, o, en el ámbito dinámico, de dos fuerzas, atractiva y repulsiva, que explicarían la contraposición meramente natural a la que el entendimiento tendría que poner fin con su síntesis. Pero esta síntesis sería externa y por tanto no consideraría cualitativamente los términos contrapuestos como tales. También Fichte y Schelling retomarían esa orientación, usando esa oposición para justificar la necesidad de una síntesis. Sin embargo, Hegel considera que la síntesis no puede darse externamente, sino que debe retomar los términos implicados en la oposición y generar a partir de ellos, mediante ellos, *su* síntesis. La pareja ideal-real corresponde a otras muchas oposiciones típicas que están presente en el debate filosófico y en el mismo texto de Hegel: desde las más generales, como pensamiento y realidad o finito e infinito, hasta las incluidas dentro de cada momento categorial como realidad-negación o unidad-multiplicidad. En todo caso, estas oposiciones están regidas por esa idea de juego de las fuerzas que en realidad lleva a una anulación de ambas. Pero esta anulación, para Hegel, no es una operación aritmética cuyo resultado sería igual a cero, sino que se articula a través del límite. El límite es unidad de ambos términos contrapuestos, pero como unidad negativa, estableciendo la oposición cualitativa como lo esencial y fundamental, y reconociendo que ésta no puede resolverse en una verdadera unidad en el límite. De hecho, Hegel prosigue la argumentación, afirmando, de acuerdo con Kant, que el límite es el producto de la oposición entre la realidad y la negación (correspondientes a la actividad ideal y a la real, a la unidad y la multiplicidad), pero señalando que ambas esferas siguen existiendo por separado («für sich seyende sind») ³³¹, esto es que la síntesis no se ha realizado correctamente, porque la

³³⁰ GW 7, 3, 9: “So hat die sogenannte Construction der Idee aus den entgegengesetzten Thätigkeiten, der ideellen und reellen, als Einheit beyder, schlechthin nur die Gränze hervorgebracht“. Dado que se trata de un comentario bastante detenido sobre este complejo manuscrito y no existiendo edición castellana del mismo, junto al número de página de la edición crítica, indicaré también la línea y acompañaré a cita con el texto original en nota, para que el lector pueda referirse a él de forma rápida y directa.

³³¹ Ibidem.

unidad es meramente exterior y, por tanto, el único progreso que se cumple es el de reconocer que esa unidad está impuesta desde fuera, bajo la forma del límite. Éste es el indicador de que la «construcción de actividades contrapuestas, que se denomina idealismo, no es otra cosa que la lógica del entendimiento»³³². Hegel equipara aquí el idealismo a la lógica del entendimiento, colocando implícitamente también a Schelling en ese lado. Éste no habría abandonado el modo de proceder según oposiciones, y por tanto permanecería en ese esquema dicotómico, dentro del cual los distintos grados de la construcción responderían a una determinación exterior. Hegel reflexiona sobre si la actividad ideal, considerada como unidad (es decir, como primer momento de la cantidad) es verdaderamente indeterminada o si al contrario la unidad indeterminada no corresponda a la cualidad. Hegel ilustra el problema a través del ejemplo de las fuerzas contrapuestas y describe así la cuestión: «la fuerza atractiva y la repulsiva que indican una la (diferenciante) unidad y la otra la (diferenciante) multiplicidad son como contrapuestas, pero al igual que la unidad y la multiplicidad en sí (*an sich*) no son nada, al presentarse como fuerzas son fijadas para sí como absolutas cualidades»³³³. En la contraposición de estas fuerzas, más allá del valor cuantitativo que ambas tienen, emergería su consistencia cualitativa y al mismo tiempo quedaría en evidencia también la indiferencia recíproca, siempre desde el punto de vista de la cualidad. Dicho de otro modo, no podemos presentar dos fuerzas (o dos “algo”, por intentar ser lo más indeterminados posible), sin establecer de antemano que, al menos, son eso: *algo*; pero *algo* es ante todo una determinación cualitativa. Entonces, para poder determinar una relación cuantitativa, tenemos que presuponer las categorías de cualidad; ahora bien, el problema que surge con las fuerzas es que, según la cualidad, son iguales. Aunque se caractericen con nombres distintos (atractiva y repulsiva), su contraposición es meramente cuantitativa: que se opongan recíprocamente o no, depende de *cuánta* fuerza se use. «No hay más diversidad entre ellas que la de la dirección [...] pero ya que la dirección es la referencia (*Beziehung*) vacía [...] la contraposición de las direcciones no es nada más que una contraposición completamente vacía»³³⁴. Sin embargo, eliminando

³³² GW 7, 3-4, 22: „Die Construction aus entgegengesetzten Thätigkeiten, die sich Idealismus nennt, ist eben darum selbst nichts anderes als die Logik des Verstands“.

³³³ GW 7, 4, 9: „Kräfte, der Attractiv- und Repulsivkraft, deren jene die (differente) Einheit, diese die (diferente) Vielheit bezeichnet; sie sind als entgegengesetzte, so wie die entgegengesetzte Einheit und Vielheit an sich nichts; aber indem sie als Kräfte dargestellt werden, werden sie als fürsichseend, als absolute Qualitäten fixirt“.

³³⁴ Ibid, 14: „es ist durchaus keine Verschiedenheit zwischen ihnen als die der Richtung [...] denn die Richtung ist die leere Beziehung [...] die Entgegensetzung der Richtungen ist nichts als eine völlig leere Entgegensetzung“.

esta contraposición por ser exterior, nos queda una unidad cualitativa indeterminada, ya que la contraposición de las solas direcciones de las fuerzas no puede llevar a la disolución de la unidad que sostiene a la contraposición misma. La unidad permanece indeterminada, pero al haber superado la contraposición que se le había atribuido, no queda de ella más que su forma negativa; con esta operación «no ha sido puesta ni la materia, ni la verdadera realidad (*Realität*), sino solamente un límite, la nada de los contrapuestos y el ser de los mismos»³³⁵.

Pero el límite también tiene una función positiva porque: «la cualidad, de esta forma, se ha realizado en él»³³⁶. El límite, como unidad negativa, no elimina los lados de la oposición, realidad y negación, sino que los mantiene, pero ya no como contrapuestos, sino como indiferentes recíprocamente y firmes en su propia determinación (*Bestimmtheit*). Lo que resulta más interesante es que, en esta unidad, cada lado se expresa no como «determinación en general, como en el concepto, sino como determinación determinada»³³⁷, es decir mediada, reflexionada. El límite va más allá de la contraposición porque «este estar indiferente de la nada, y del ser de las cualidades, no agotan el y del límite»³³⁸. El y del límite deja de ser una mera conjunción para ser el lugar de circulación entre dos términos, formando una equivalencia entre ellos³³⁹. Decíamos que en esta circulación los términos subsisten indiferentemente el uno con el otro, pero este ser indiferente entre ellos implica una actividad por parte del límite mismo; el límite mantiene los términos en su determinación determinada, uno junto al otro, pero ya no en una contraposición total. Por decirlo con las palabras de Hegel, el límite realiza «una negación que se refiere a sí misma, y en este referirse a sí, o en esta positiva referencia, no quita (*aufhebt*) el ser como tal, sino que lo asume (*aufhebt*) como en relación a sí misma, esto es como referencia negativa»³⁴⁰. Hegel emplea en ambos casos el verbo *aufheben*; ahora bien, sabemos de la dificultad a la hora de traducir este término en castellano, y si bien hay un suficiente consenso general para utilizar el vocablo “asumir” en referencia al

³³⁵ GW 7, 5, 10: „es ist hiemit nicht die Materie, nicht eine wahrhaftige Realität, sondern nur eine Gränze gesetzt worden, das Nichts der entgegengesetzten, und das Seyn derselben“.

³³⁶ Ibid, 14: „die Qualität ist auf diese Weise selbst in ihr realisiert“.

³³⁷ Ibid, 18: „nicht die Bestimmtheit überhaupt, wie im Begriffe, sondern sie als bestimmte Bestimmtheit“.

³³⁸ Ibid, 24: „Dieses gleichgültige Bestehen des Nichts, und des Seyns der Qualitäten, erschöpft aber das und der Gränze nicht“.

³³⁹ Cabe decir que en este texto, el límite anticipa una exigencia que la proposición especulativa realizará con más precisión y conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*. Cf. C. Goretzki, *Die Selbstbewegung des Begriffes*, Meiner, Hamburg, 2011, pp. 79-80.

³⁴⁰ GW 7, 6, 10: „eine Negation die sich auf sich selbst bezieht, in dieser Beziehung auf sich selbst aber, oder in dieser positiven Beziehung, nicht das Seyn als solches aufhebt, sondern nur es in Beziehung auf sich selbst aufhebt, d. h. eine Negative Beziehung“.

empleo del Hegel posterior, en estos escritos de la tarda juventud, es conveniente usar una cierta cautela³⁴¹. Al fin y al cabo, en la interpretación de este término se juega la transición de una lógica del entendimiento a una lógica dialéctica. En esta *Lógica*, Hegel está comenzando esta transición y, por tanto, ambos planos están presentes y, en el caso particular de esta cita, Hegel muestra una doble intención: por un lado, describe la forma según la cual procedería una lógica del entendimiento (o una lógica escéptica, únicamente anuladora), es decir quitando, sustituyendo una cosa con otra. En este caso, el límite sería la negación meramente exterior sin ninguna diferencia cualitativa. Sin embargo, el límite como referencia negativa implica retomar los términos e incluirlos en dicha unidad. Por eso, diferenciar los significados puede ayudarnos a comprender el momento crucial que este texto constituye.

El límite incluye a la cualidad como referencia negativa a sí misma, y de esta forma la cualidad *es* en el momento en el que deja de ser, al menos en el sentido de su ser inicial, como realidad. En el límite se realiza la *dialéctica* (en un sentido que podríamos definir aún escéptico) del concepto inicial: «la calidad como concepto es la realidad, respecto a la que ella ha devenido el contrario de sí misma, la negación, y respecto a esta el contrario del contrario de sí misma, ha vuelto a ser devenida como totalidad»³⁴². Y bien, más allá de la correspondencia formal entre el límite y la totalidad (respectivamente tercer momento de la cualidad y cantidad), ¿en qué sentido el límite es totalidad y por qué pasa en la cantidad? Como hemos intentado aclarar hasta ahora, el límite responde a varias funciones; la dificultad está justamente en comprender su acción simultánea y también el hecho de que no todos sus objetivos son logrados con la misma eficacia. Si el aspecto dialéctico-negativo queda cada vez más claro y resulta más eficaz, la transición hacia una lógica especulativa, queda aún lejos de su alcance. Pero el límite pone en evidencia al menos dos cosas fundamentales: la primera, como decíamos, es el hecho de reconocer que la oposición fundamental que existe entre objeto y sujeto se realiza en el plano de la cualidad y no de la cantidad; el segundo aspecto consiste en desenmascarar la presencia de una mala reflexión (mala por su ser determinada unilateralmente por el entendimiento) que siempre se presenta en los momentos más cruciales. Hegel mantiene siempre alta la atención crítica sobre la reflexión, pero al mismo tiempo comienza a distinguir entre una

³⁴¹ Es cierto que se puede emplear “asumir” incluso en textos anteriores a este manuscrito, como en el *Differenzschrift*, pero aun así siempre es mejor considerar de vez en vez el doble registro posible.

³⁴² GW 7, 7, 1: „die Qualität als ihr Begriff ist die Realität, aus welcher sie zum Gegentheile ihrer selbst, zur Negation und aus dieser zum Gegentheile des Gegentheils ihrer selbst, zu sich selbst wieder als Totalität geworden ist“.

reflexión típica del entendimiento, y una reflexión en grado de hacer avanzar el movimiento lógico, como comenzaba a hacer en el *Differenzschrift*. Se trata de reflexionar sobre la reflexión, es decir, de mostrar su finitud como su aspecto esencial. El problema es que, aunque sometamos a la reflexión a esta operación dialéctica de negación de la negación, la reflexión tiende a reproducirse y por tanto a mantener la exterioridad respecto al movimiento lógico. En tal sentido, el movimiento del límite ha funcionado sólo hasta un cierto punto. Ha demostrado la anterioridad de las categorías de la cualidad con respecto a la cantidad, y también ha remarcado el carácter finito de la deducción del conjunto de las categorías matemáticas; pero al mismo tiempo, el límite, que se proponía ser la síntesis entre realidad y negación, ha revelado tener una referencia a otro de sí, reproduciendo por tanto una diferencia cuantitativa, esto es, la síntesis es demasiado inmediata y no incluye realmente todo lo que está fuera de sí y por tanto llega a producir una relación cuantitativa.

En cierto modo, desarrollar las categorías de la cualidad antes de la cantidad sirve para tratar a éstas con una especie de defensa preventiva, es decir considerándolas como momento negativo y exterior a la cualidad.

4.2.2. Cantidad y cuanto: contra la exterioridad de la reflexión.

Recapitulando la subsección anterior, podríamos decir que el límite es una unidad negativa que sigue manteniendo una relación con respecto a otra cosa; y esa referencia lo hace devenir algo cuantitativo, y más exactamente un uno numérico. El uno numérico se corresponde con el límite porque ambos constituyen una unidad excluyente: el límite, porque él es precisamente en el momento en el que sus términos dejan de subsistir como tales; y el uno numérico, porque «excluye de sí todo lo mucho, lo niega de sí»³⁴³. Es decir, que el uno numérico es un punto que se realiza en la intensidad y que excluye toda extensión, porque ésta implicaría la presencia de la multiplicidad, siendo así la identidad del uno numérico consigo mismo una unidad negativa, una unidad igual a la de la cualidad pero reflexionada, reflejada. Hegel, de hecho, vuelve a aclarar que «el verdadero significado de cómo la cualidad, que ha devenido límite o cantidad, es totalidad»³⁴⁴ e

³⁴³ Ibídem, 19: „alles Viele aus sich ausschließt, von sich negirt“.

³⁴⁴ GW 7, 8, 7: „die wahre Bedeutung wie die Qualität, die zur Gränze oder Quantität geworden ist, Totalität ist“.

insiste sobre el hecho que la determinación propia de la cualidad es ser en el otro-de-sí, esto es, ser lo que es, pero negativamente.

Pero, el uno numérico tiene un segundo aspecto: junto (es decir, simultáneamente) a su intensión negativa del punto que excluye la multiplicidad, está también el resto de esa exclusión, a saber, «el ser de las cualidades [...] lo positivo, esto es lo mucho que vuelve en sí»³⁴⁵. Lo mucho que se reúne en una unidad ya no es una simple multiplicidad, sino «la posibilidad del diferenciarse, la extensión»³⁴⁶. El uno numérico presenta tanto el momento negativo de la intensión, que provenía del límite de las categorías de la cualidad, pero también el positivo, esto es, la reconsideración y reincorporación de lo que se había negado en el momento precedente. En el uno numérico, la relación se constituye nuevamente en la oposición entre un momento negativo y uno positivo, sólo que respecto a las categorías de la cualidad; aquí, el primer momento es el negativo y el segundo el positivo, a saber, la realidad que vuelve bajo la forma de la multiplicidad presenta la exigencia de salir de la intensión del punto. Pero en este primer momento de la cantidad, la oposición permanece tal, formándose dos autoigualdades, idénticas en sí y opuestas, cuantitativamente, entre sí. Esta oposición pretende ser una contraposición absoluta, pero en realidad no deja de ser algo sólo exigido, ya que tal contraposición es también «esta unidad, lo común de ambos»³⁴⁷. Ahora bien, la contraposición se resuelve en uno de sus lados, y justamente en el lado positivo. El hecho de que haya una oposición entre uno numérico negativo y multiplicidad positiva implica que ya deba haber una multiplicidad.

Ahora bien, hemos llegado a las categorías de la cantidad a través de la unidad negativa de la cualidad, y por tanto el primer momento es el uno numérico negativo; pero el uno numérico tiene su unidad en el lado positivo que incluye la extensión, a saber la posibilidad de la multiplicidad. Pero ésta no es la multiplicidad en general, sino que está ya recogida en una unidad, es el segundo momento de la cantidad, la multiplicidad de los unos numéricos, es decir un conjunto de momentos singulares que mantienen una tensión entre continuidad y discreción. Hegel intenta plasmar esta tensión, insistiendo en la constante oscilación que se produce entre la unidad y la multiplicidad. La unidad que recoge los unos numéricos es el «*calmo medio*»³⁴⁸ de los diferentes unos que se excluyen

³⁴⁵ GW 7, 8,27; 9, 1: „das Seyn der Qualitäten“ „das positive ist, das ebenso in sich selbst zurückgekehrte Viele“.

³⁴⁶ GW 7, 9, 2: „die Möglichkeit des Unterscheidens ist, die Ausdehnung“.

³⁴⁷ Ibid, 23: „Diese gemeinschaftliche Einheit beyder“.

³⁴⁸ GW 7, 10, 10: „ruhige Medium“.

recíprocamente, es decir una unidad que recoge puntos discretos que no mantienen relación alguna entre ellos, pero permitiendo al mismo tiempo la continuidad y el tránsito entre ellos.

Como conclusión de este apartado sobre la multiplicidad de los unos numéricos, Hegel añade una nota en la que se insiste, otra vez, sobre la primacía, o como Hegel escribe, la «insuperabilidad del ser»³⁴⁹. Hegel compara el ser como tal con el uno numérico y, si el primero aparece «por lo menos vacío y necesitado de un otro»³⁵⁰, el uno numérico está puesto «sin defecto y como algo indestructible»³⁵¹. Pero esta autosuficiencia del uno numérico implica su inconsistencia: «la mera simplicidad del uno es ella misma la nada»³⁵²; esto es otra forma de decir que las categorías de la cantidad están construidas exteriormente por el entendimiento y son puramente formales, mientras que la cualidad, aunque requiera ser mediada y asimilada, aunque en principio esté necesitada de un otro y requiera un largo recorrido dialéctico, mantiene su propia consistencia y persistencia en cada pasaje de dicho recorrido.

La siguiente subsección, dedicada a la omnitudo o totalidad (*Allheit*), es fragmentaria, faltándole algunos folios, pero podemos intentar reconstruir el apartado en su conjunto³⁵³. Hegel continúa retomando el análisis de la autoigualdad cuantitativa, que justamente por esa autosuficiencia que tiene, debe considerarse como una determinación negativa. Ella pone «la nada de esta determinada multiplicidad»³⁵⁴; es decir, que en la omnitudo destaca el aspecto negativo que conlleva que los muchos unos numéricos no destaquen singularmente; la *Allheit* es la suma total de todo lo que contiene y, por tanto, respecto al primer momento de la cantidad, cumple una doble inversión: por un lado, premia la extensión con respecto a la intensión, pero al mismo tiempo, la extensión está ya recogida en un solo punto, en un resultado. La omnitudo es el resultado de la diferencia entre el uno y los muchos, pero al ser ya una unidad, tiene superada la diferencia de los mismos; excluye de su unidad la diferencia como tal, pero entonces además de esa relación hay otra de «un-no-ser-referido del uno y de lo mucho»³⁵⁵, esto es, todo aquello que “sobra” con respecto a la unidad misma y a su determinación.

³⁴⁹ Ibid, 15: „Die Unüberwindlichkeit des Seyns“.

³⁵⁰ Ibid., 17: „wenigstens als leer, und eines andern bedürftig“.

³⁵¹ Ibid. 19: „ohne Mangel, und als etwas unzerstörbares gesetzt ist“.

³⁵² Ibid, 23: „Die blosse Einfachheit des Eins ist selbst das Nichts“.

³⁵³ Cf. H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, op. cit., pp. 76-80.

³⁵⁴ GW 7, 11, 8: „das Nichts dieser bestimmten Vielheit“.

³⁵⁵ Ibid, 18: „nicht bezogenseyn des Eins und des Vielen“.

En el siguiente párrafo, Hegel escribe que «esta omnitudo es la totalidad de la cantidad»³⁵⁶, a saber, ha de considerarse como momento final, esto totalidad, pero sólo en referencia a las categorías de la cantidad, al igual que el límite era la totalidad de la cualidad, pero no de toda la sección. Esta deducción de las categorías de la cantidad termina desembocando en «una unidad positiva limitada»³⁵⁷, es decir que después de una relación que ha oscilado entre la unidad y la multiplicidad y que ha vuelto en sí, fuera de ella sigue permaneciendo la no-relación respecto a lo que la relación contiene. Esta cantidad real que presenta una autoigualdad pero que sabe de su límite, a saber incorpora el momento cualitativo, es ya la siguiente sección: el cuanto. Recapitulando lo precedente podríamos decir, que las categorías de la cantidad son sí un momento negativo y representan una unidad vacía e inconsistente, pero al mismo tiempo llegan a tener conciencia de su aislamiento y de esa falta de consistencia y saben que debe haber una nueva mediación entre ellas mismas y el precedente momento cualitativo. Antes de pasar a la siguiente y complicada subsección, es oportuno poner nuestra atención sobre el movimiento lógico que se realiza entre estas subsecciones. Si, por un lado, anteponer la cualidad a la cantidad era una forma de denunciar la operación del entendimiento y al contrario destacar la función fundamental que la cualidad tenía en la oposición que está a la base de todo movimiento lógico, el paso de la cantidad al cuanto es más oscuro. ¿Cómo es posible que la omnitudo, que se considera una totalidad realizada, recupere la cualidad, y en particular, el límite, para mediar a través del mismo y dar lugar a ese tercer momento? En otras palabras, ¿realmente asistimos aquí a un automovimiento lógico y a una deducción realmente rigurosa? Ciertamente podríamos refugiarnos en el hecho de que el texto presenta ciertas interrupciones y que por ello no podemos reconstruir detalladamente todos los pasajes, pero ello no parece ser suficiente. En realidad, las categorías de la cualidad y de la cantidad siguen oponiéndose entre ellas y esa contraposición conserva un alto grado de exterioridad. Es cierto que se pretende ir encadenando unas con otras, pero en los momentos cruciales sigue habiendo algunos saltos importantes. En conjunto, esto tampoco debería sorprendernos demasiado: recordemos que toda la parte que concierne a la *Lógica*, está construida en vistas de ser anulada, siguiendo en parte el modelo de una lógica escéptica, plasmada sobre una lógica del entendimiento y destinada a autodestruirse. Por tanto, no debería suponer un muy grande esfuerzo reconocer que algunos movimientos y transiciones de este manuscrito puedan parecer más bien forzados

³⁵⁶ Ibid, 20: „Diese Allheit ist die Totalität der Quantität“.

³⁵⁷ GW 7, 12, 3: „eine begränzte positive Einheit“.

e introducidos por respetar el orden del contenido que tenían en la lógica a la que Hegel se refiere, si bien esto no resta importancia al esfuerzo siempre mayor que Hegel cumple para realizar ese automovimiento de lo Lógico. En el caso del cuanto, se intercepta claramente una voluntad y una intención de reincorporar la cualidad en la cantidad dando lugar al tercer momento; se trata de justificar, como Hegel hace reiteradamente (por ejemplo, en la nota sobre la multiplicidad de los unos numéricos), la persistencia del momento cualitativo respecto al cuantitativo.

A esta parcialidad del movimiento lógico hay que añadir el carácter fragmentario del trabajo, ya que en este punto se interrumpe el manuscrito y nos falta justamente la transición entre la cantidad y el cuanto; por lo visto hasta ahora y considerando la forma con la que la siguiente sección comienza, se puede conjeturar que falta más de la sección del cuanto que de la conclusión de la cantidad, que efectivamente hemos podido reconstruir de una forma bastante detallada. Sin embargo, la sección del cuanto presenta una laguna más en su interior y la única referencia a su estructura interna es un número 3, que indica presumiblemente el tercer momento del cuanto, y al que siguen 5 anotaciones, que más tarde describiremos. Una tercera dificultad añadida a este apartado consiste en el hecho de que Hegel la reserva para desarrollar (y en tal sentido, también la sección análoga, *Medida*, de la *Ciencia de la Lógica*, tendrá una tarea parecida) a cuestiones ligadas a los debates matemáticos y científicos de la época y que, por tanto la subsección, debe acometer esta doble función: por un lado, el desarrollo del movimiento lógico en su conjunto, contribuyendo a la síntesis de los momentos precedentes pero también, por otro lado, dedicarse a tratar y responder a los problemas más detallados y de corte más exclusivamente matemático. En este sentido, Hegel no hace sino recoger un motivo recurrente en el debate filosófico, y podemos recordar justamente a Kant que en la definición de lo sublime matemático de la *Crítica del juicio* escribe: «que algo sea una magnitud (quantum) se deja reconocer por la cosa misma, sin comparación con otras, cuando una multiplicidad de elementos similares compone una unidad»³⁵⁸, esto es, que el cuanto se delimita por sí mismo, sin necesidad de ser comparado con otras cosas y, por tanto, determina autónomamente su límite. Hegel para mostrar esta relación presenta varios ejemplos de carácter matemático y físico, pero incluso a través de ellos vislumbramos el movimiento lógico. Tomemos un ejemplo: el cuanto «debe eliminar la absoluta multiplicidad de la atomística, así como que el carácter meramente exterior de

³⁵⁸ Kant, KU §25.

la diversidad de la materia sea meramente exterior sea una diversidad de la figura»³⁵⁹. En relación a la atomística, Hegel está diciendo que el precedente momento de la cantidad, esa oscilación entre continuidad y discreción ha de ser superada por el cuanto³⁶⁰, y éste, por tanto, debe poner su límite, pero dentro de sí y no contraponiendo exteriormente esos dos aspectos. Los dos primeros momentos de la subsección del cuanto son muy fragmentarios, pero deberían tratar de las variaciones de magnitudes (intensiva y extensiva, discreta y continua) y del número; sin embargo, el tercer y último momento, indicado con una nota al margen del propio Hegel como *Dialéctica del cuanto*, se nos presenta de forma íntegra. En primer lugar hay que poner en evidencia la operación que aquí se quiere llevar a cabo, esto es una dialéctica. Recordemos que en el marco de una lógica del entendimiento como en la que estamos, dialéctica significa, para Hegel, negación, anulación y demostración de su asunción. Si en un primer momento nos parecía que el cuanto era un paso adelante respecto a la cantidad, ahora debemos parcialmente retractarnos, o mejor, debemos entender que es, sí, un paso adelante en el camino de la cantidad; pero, justamente por seguir la vía de aquella, el cuanto está destinado a disolverse; dicho de otra forma, el cuanto prosigue la deducción de las categorías de la cantidad para agotar todas sus posibilidades y recoge los temas de carácter matemático para confinarlos dentro de una lógica de la finitud, es decir que reconoce la importancia de estos momentos dentro de una lógica que no tenga un carácter especulativo, y al mismo tiempo, como ya había hecho precedentemente, reconoce también la importancia histórica de esa lógica.

Si el cuanto es, kantianamente, la unidad compuesta por elementos similares que se autoimpone un límite, hay que reconocer entonces que algo queda fuera de la relación; pero si lo que queda fuera del cuanto es un no-ser-relación del uno y de lo mucho, igualmente la relación que está en el cuanto se revela ser una no-relación, ya que difiere de la otra sólo desde el punto de vista cuantitativo y, por tanto, el límite puesto por el cuanto no tiene ninguna función. En otras palabras, el hecho de que esté el cuanto o no, es del todo indiferente tanto a la relación que está en su interior como a la no-relación que ha permanecido fuera de él. Por eso, Hegel escribe que «de la relación del todo y las partes se ha mostrado que el todo como uno y las partes como muchos unos en verdad se

³⁵⁹ GW 7, 12, 13: „er soll die absolute Vielheit der Atomistik, so wie die beseitigen, daß die Verschiedenheit der Materie bloß äußerlich, und eine Verschiedenheit der Figur“.

³⁶⁰ Justamente esta cuestión será central con respecto a la segunda antinomia kantiana en la *Ciencia de la Lógica*.

desintegran»³⁶¹. El cuanto, «particularmente como número»,³⁶² precisa Hegel, tendría que haber definido el límite entre lo que él contiene y lo que está fuera, como decíamos entre lo que puede considerarse en la relación uno-muchos y lo que no. Pero en realidad, ese límite se ha desvanecido y el cuanto llega a identificarse con aquello que había excluido de sí. El cuanto se ve desbordado, por así decir, por aquello que él intentaba excluir; es incluido en la relación que pretendía excluir y, al identificarse con lo que pretendía excluir, ya no puede hacer tal cosa. Además, este movimiento lógico contiene una crítica a la idea de infinitud que se obtendría a través del cuanto, a saber, una infinitud de carácter matemático, puramente progresiva y no cualitativamente distinta de la finitud, esto es un infinito malo. Hegel escribe que «este ir más allá del límite infinito o infinitamente dividirse en sí, es para ambos una y la misma cosa, que en ello, su límite está puesto, la determinación, no es ningún límite o determinación; en el cuanto está puesta la contradicción absoluta, a saber la infinitud»³⁶³; el cuanto pierde su capacidad de mantener la multiplicidad dentro de la unidad, tanto en su interior, dónde la división de las partes puede extenderse indefinidamente, como en su exterior, respecto al que ya no mantiene ninguna distinción. Pero este aparente infinito se produce sólo por la contradicción que se genera en el cuanto, que no consigue colmar la exterioridad presente en toda su deducción. Por primera vez en este manuscrito, aparece la contradicción como primer paso hacia la infinitud, aunque, por el momento, como veremos, se trate de una mala infinitud.

Las anotaciones a esta subsección vuelven sobre algunos aspectos precedentes y añaden ciertos matices. En la primera, Hegel repite el resultado de la dialéctica del cuanto e insiste sobre el hecho de que esta limitación del cuanto, en realidad, no es una verdadera limitación, y no lo es justamente porque no recoge adecuadamente el momento cualitativo precedente. Escribe Hegel que «una limitación absolutamente exterior no es en sí, y para sí, lo que una limitación debería ser»³⁶⁴, esto es, una diferencia cuantitativa no puede expresar realmente una limitación porque su contenido le es indiferente y su unidad, como

³⁶¹ GW 7, 14, 14: „von dem Verhältnisse des Ganzen und der Theile gezeigt worden, daß das Ganze als Eins und die Theile als Viele Eins in Wahrheit auseinanderfallen“. Esta dialéctica de lo uno y los muchos se mantiene a lo largo del pensamiento hegeliano, como podemos ver en, cf. V. Verra, *‘Eins und Vieles’ nel pensiero di Hegel* en V. Melchiorre, *L’uno e i molti*, Vita e pensiero, Milano, 1990, pp. 413-419.

³⁶² GW 7, 14, 20: „besonders als Zahl“.

³⁶³ GW 7, 15, 16: „das ins unendlich über die Gränze hinausgehen, und das unendliche sich in sich theilen, ist beydem ein und ebendasselbe, daß die an ihm gesetzte Gränze, Bestimmtheit, keine Gränze oder Bestimmtheit ist; es ist im Quantum der absolute Widerspruch, oder die Unendlichkeit gesetzt“.

³⁶⁴ Ibid, 23: „eine absolut äussere ist darum nicht an dem, und für das, dessen Begränzung sie seyn soll“.

hemos visto, es un transitar de un lado a otro de sus términos sin que estos pongan ninguna resistencia. Hegel prosigue diciendo que esta diferencia cuantitativa «no afecta para nada a la esencia misma»³⁶⁵. ¿A qué se refiere Hegel aquí, al hablar de la esencia? Podríamos decir que se refiere al Todo, es decir que aquí *Wesen* no tiene aún un significado específico en contraposición a *Sein*, sino que hace un uso más bien tradicional del término; de hecho Hegel prosigue así: «mientras que la esencia absoluta es aquella en la que la diferencia es asumida por excelencia, evitando así que tenga la apariencia como si las diferencias estuvieran fuera de ella, e igualmente que el asumir las diferencias suceda fuera de ella»³⁶⁶; es decir que pueda asumir la diferencia en su totalidad y no sólo parcialmente por el lado cuantitativo, ya que en ese caso pasa lo que Hegel acaba de describir, esto es, que la unidad no es realmente tal porque se ve desbordada por lo que está fuera. Lo que queda fuera de la unidad del cuanto no es otra cosa que la cualidad y Hegel repite otra vez que «la oposición es en general lo cualitativo, y ya que nada está fuera de lo absoluto, de esta manera ella misma es absoluta»³⁶⁷. De esta forma, Hegel nos está recordando que hay ser donde se da determinación, es decir que el ser toma una forma cualitativa, que hay así oposición, y que esa oposición le es esencial al ser mismo. Por tanto, cualquier otra clase de diferencia sigue siendo exterior: no se puede conocer la determinación de la esencia absoluta «a través del más o el menos de uno o del otro momento»³⁶⁸, es decir no son variaciones cuantitativas las que podrían alterar la relación esencial cualitativa, sino que aquellas no serían más determinaciones accidentales. Y Hegel lo deja suficientemente claro poco después cuando escribe que «la determinación del cuanto no es una [determinación] puesta a partir de la cosa misma, o no es una [determinación] tal como si estuviera en la cosa misma»³⁶⁹, dicho más llanamente: las determinaciones cuantitativas no son inherentes a la cosa, se pueden aplicar indiferentemente a algo sin que esto cambie su conformación esencial. Hegel aquí está trabajando sobre la cuestión del cálculo infinitesimal³⁷⁰ y comprende que éste constituye

³⁶⁵ GW 7, 16, 1: „das Wesen selbst durchaus nicht afficirende“.

³⁶⁶ Ibid, 2: „Inden das absolute Wesen so dasjenige ist, in welchem die Differenz schlechthin aufgehoben ist,, so ist der Schein zu vermieden, als ob die Unterschiede selbst ausser ihm wären, und ebenso das Aufheben derselben ausser ihm vöge“.

³⁶⁷ Ibid, 6: „Der Gegensatz ist überhaupt das qualitative, und da Nichts ausser dem Absoluten ist, so ist er selbst absolut“.

³⁶⁸ Ibid, 15: „durch das Mehr oder Weniger des einen oder des andern Moment“.

³⁶⁹ GW 7, 17, 3: „Die Bestimmtheit des Quantums ist eine nicht durch die Sache selbst gesetzte, oder nicht eine solche, wie sie an der Sache selbst ist“.

³⁷⁰ Clara referencia en las siguientes líneas: GW 7,17, 22: „Im absolut kleinen verschwindet die Sache ebenso wenig, als sie im absolut grossen über sich selbst hinausgeht“ (en lo absolutamente pequeño la cosa no desvanece, así como en lo absolutamente grande no va más allá de sí).

un terreno complicado que se encuentra entre la cualidad y la cantidad. De hecho, Hegel está considerando si variaciones cuantitativas tan fuera de medida (bien sean magnitudes insignificantes o desmedidas) puedan afectar a la cosa como tal, es decir a su aspecto cualitativo. Pero la conclusión es que, aunque dicha magnitud esté prácticamente fuera del orden de su representación cuantitativa, sigue siendo una determinación accidental. Ningún tipo de variación cuantitativa afecta a la determinación cualitativa de la cosa; las determinaciones del cuanto afectan sólo a él mismo; o dicho de otra forma: la relación que se instaura entre varios elementos en un orden numérico afecta al orden mismo pero no a los elementos singularmente tomados. Hegel explica que, en las variaciones cuantitativas, la relación se establece entre términos que no son más que representaciones de la cosa y no la cosa misma, mientras que la cosa, determinada cualitativamente, «es sólo el sistema de sus momentos, y éstos son sólo lo que son en su relación recíproca, y la cosa misma es esta relación»³⁷¹; Hegel además considera que el mutar de la cosa no es el mutar independiente de uno de sus elementos, sino el «trayecto vital (*Lebenslauff*) de la cosa misma»³⁷², indicación que prefigura articulaciones más maduras sobre el autodesarrollo del concepto. Hegel añade otro ejemplo de carácter científico para mostrar la exterioridad de las relaciones cuantitativas: «La temperatura de 80° Fahrenheit disminuida de 30°, muestra una mutación del volumen en el agua; de hecho, una disminución, pero una ulterior disminución de la temperatura no disminuye el volumen del agua»³⁷³. Fundamentalmente, Hegel está explicando que, si la temperatura disminuye más, se llega al cambio de estado del agua y que, una vez que el agua se transforma en hielo, el volumen aumenta. El cambio de estado de agua a hielo sería cualitativo y la relación cuantitativa de la temperatura no reflejaría esa mutación en su indicación. Esto no quiere decir que Hegel menosprecie la medición de las magnitudes o de las temperaturas ya que ésta es importante para calcular y prever los cambios de las cosas, pero se trata siempre de códigos y patrones establecidos que nos ayudan a manejar mejor esos datos: pero que no añaden nada nuevo, o sea, se trata, al fin y al cabo, de juicios analíticos.

³⁷¹ GW 7, 22, 12: „ist nur das System seiner Momente, und diese sind nur was sie sind, im Verhältnisse zu einander, und das Ding selbst ist diß Verhältniß“.

³⁷² Ibid, 16: „der Lebenslauff der Sache selbst“.

³⁷³ GW 7, 23, 16: „Die temperatur von 80° Fahrnheit um 30° vermindert, zeigt eine Veränderung der Ausdehnung am Wasser, nemlich eine Verminderung derselben, aber eine weitere Verminderung der Temperatur vermindert die Ausdehnung des Wassers nicht“.

En el último apartado de toda la subsección, Hegel resume los momentos y explica su tránsito hacia la infinitud. Hegel explica que esa exclusión que se producía en el cuanto ya no es fruto de nuestra reflexión (y esto delata que algunos de los movimientos precedentes si lo eran) sino que «éste excluir es en su concepto mismo y por ello está puesta, en verdad, en sí misma, la absoluta contradicción, la infinitud»³⁷⁴. La infinitud tiene lugar cuando esa exclusión de la relación cuantitativa se realiza plenamente, esto es, surge la contradicción. Pero, como Hegel escribe, no solamente se realiza la dialéctica del cuanto sino de toda la sección de la simple referencia. Esta indicación nos ayuda a comprender mejor la articulación de toda esta primera parte: en primer lugar, vemos confirmada claramente la partición ternaria y no cuaternaria de la sección, ya que la infinitud no pertenece plenamente a la exposición de los momentos anteriores, los cuales se cumplen en el cuanto.

4.2.3. Infinitud, como metacategoría de la reflexión.

La referencialidad simple se realiza en la contradicción y ésta pasa a ser infinitud, no sólo como resultado sino que también como «cada uno de sus momentos [...] la cualidad, la cantidad, como de la misma manera el cuanto»³⁷⁵. Ahora bien, ¿cómo la contradicción se convierte en infinitud? Recordemos el valor y la función de la contradicción en escritos anteriores como en el *Differenzschrift* o en los apuntes para los cursos de los primeros años jeneses: la contradicción se deponía cuando era consciente de la limitación de los términos opuestos, y Hegel ya desde 1801 atribuía esa función a la antinomia, como figura que conducía el entendimiento hacia la razón. Pero hasta ahora, esa figura, máxima expresión de la negatividad, permanecía solamente como indicativa de los límites del entendimiento y faltaba la transición hacia un saber especulativo; en algún pasaje, como hemos visto, aparecía la sugestión de Hegel de cumplir el tránsito de la lógica a la metafísica, pero los textos carecían por el momento de los instrumentos necesarios para ello. En ningún caso, la idea de esa transición venía tematizada y desarrollada en un orden categorial. Sin embargo, en este manuscrito, se presenta por primera vez una articulación del resultado de esa operación que anteriormente se concluía con una *Vernichtung* de las formas finitas del entendimiento. La infinitud se presenta como una categoría (o mejor

³⁷⁴ GW 7, 28, 28: „diß Ausschliessen ist in ihrem Begriffe selbst, und deß wegen ist in Wahrheit an ihr selbst, der absolute Widerspruch, die Unendlichkeit gesetzt“.

³⁷⁵ GW 7, 29, 11-12: „jedes ihrer Momente“ [...], „die Qualität und Quantität ebenso als das Quantum“.

sería decir, una meta-categoría, justamente por su valor metodológico)³⁷⁶ que deja de ser un campo que se sitúa más allá del entendimiento, de forma más bien indefinida, y se articula en vistas de su transición hacia la metafísica. Pero hay un punto fundamental que permite este movimiento y que por primera vez se tematiza explícitamente: la infinitud es una meta-categoría porque no es otra cosa que la reflexión del resultado de todo el proceso anterior. La infinitud no “añade” nada a los momentos anteriores en términos de contenido, sino que tematiza su negatividad. La contradicción no es en sí verdadera, sino que lo es en cuanto en ella la verdad es reflejada. Pero no se trata de una reflexión exterior sino de la referencia simple que «reflejándose en sí misma, deviene infinitud»³⁷⁷. La sección anterior, precedentemente presentada como la deducción de las categorías matemáticas, ha agotado sus posibilidades, ha mostrado la limitación de sus determinaciones y, según la idea escéptica que Hegel atribuye a la lógica en aquellos años, se ha anulado. Sin embargo, Hegel comprende que esta *Vernichtung* no puede desvanecerse sin dejar un resto. Se trata de ahondar lo más posible en las posibilidades de la lógica del entendimiento, comprobar efectivamente que todas estas posibilidades están agotadas y que por tanto nos queda una unidad que es pura negatividad. Sólo a partir de ese resultado, la reflexión podrá considerarse como propia de esa unidad negativa y no ya como una reflexión exterior y dirigida, una vez más, desde el entendimiento.

Por lo tanto, Hegel, aquí, considera que esa *Vernichtung* está adecuadamente completada y que, por ende, puede ser reflexionada inmanentemente. Ahora bien, el problema surge: ¿por qué la *Vernichtung* está completada y la reflexión que se aplica es inmanente y no exterior? La operación es especulativa y crítica a la vez: por un lado, recoge y desarrolla las categorías en un orden parecido al que se presentaba en el debate filosófico de la época y de la lógica tradicional y demuestra su limitación con una atención metódica que mantiene un rigor lógico elevado, con una explicación que se despliega minuciosamente y no escatima en detalles y ejemplos; por el otro, sin embargo, introduce algunos elementos particularmente discontinuos sobre todo en lo relativo a la organización de la arquitectónica en su conjunto. Ahora, Hegel “vuelca” la contradicción en la infinitud y, por tanto, tematiza esa reflexión redoblada. Hemos dicho que la *Vernichtung* deja un resto, pero es un resto que se recoge en una unidad, aunque se trate una unidad negativa, y que por tanto puede ser reflexionada sin el peligro de que a su vez pueda seguir habiendo

³⁷⁶ Cf. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit. p. 152.

³⁷⁷ GW 7, 29, 14: „in sich selbst reflectirt wird Unendlichkeit“.

un resto (o al menos ésta sería la intención de Hegel). El resultado que Hegel obtiene, una vez que toma la unidad negativa, y, a través de la reflexión, la pone como infinitud, es el mismo contenido que antes estaba simplemente puesto (en su referencia simple), pero que ahora está reflexionado. Pero, en este cambio, hay una inversión del movimiento teórico: si, a través de la anulación de las categorías del entendimiento, hemos llegado a un resultado que recoge todas sus determinaciones, ahora, en el momento de pasar a la infinitud, el movimiento debe ser contrario; esto es, toca ahora retomar cada momento de las categorías precedentes y considerarlo en sus determinaciones, y superar nuevamente su finitud pero ahora por el lado reflexionado. Nos encontramos entonces con determinaciones como partes de la infinitud, y que haya determinaciones de algo que debería ser una unidad «pura y de por sí según su propio concepto»³⁷⁸, conlleva que ésta sea una infinitud «impura»³⁷⁹. Por tanto, en un primer momento la infinitud es la suma de sus determinaciones correspondientes y la unidad de las mismas, que Hegel llama «infinito malo»³⁸⁰. Esta infinitud no es verdadera porque sigue manteniendo una determinación unilateral y, por tanto, un presentarse bajo la forma del deber ser. Lo que hay que analizar ahora son los efectos que esta infinitud provoca en relación a los momentos precedentes, esto es, a la cualidad y a la cantidad.

En relación a la cualidad, escribe Hegel que la infinitud debe dejar subsistir la cualidad como tal, pero también tiene que presentar su contrario, la multiplicidad; esto implica un conjunto de cualidades, pero no un conjunto cualitativo, sino simplemente las muchas cualidades que son potencialmente infinitas y que justamente por ello no constituyen una verdadera infinitud. Esta mala infinitud ha de ser limitada, de modo tal que las determinaciones «se relacionen consigo mismas»³⁸¹. Así, la infinitud se aplica a la cantidad, y tenemos una totalidad que supera el límite cualitativo, pero que no puede ser una unidad porque trasciende indefinidamente el límite y por tanto ha de ser limitada a su vez por el cuanto. Entonces, en la totalidad, se da la contradicción de un límite que se quita y se pone a la vez; esta mala infinitud consiste por lo tanto en «un alternar del poner y del asumir del límite»³⁸² y esta operación se puede extender de forma indefinida.

³⁷⁸ Ibid, 18: „rein und für sich selbst, als ihr eigener Begriff“.

³⁷⁹ Ibid, 23: „unreine“.

³⁸⁰ Ibid, 24: „schlechte Unendlichkeit“.

³⁸¹ GW 7, 30, 4: „auf sich selbst beziehend“.

³⁸² Ibid, 23: „ein Abwechseln des Setzens und Aufhebens der Gränze“.

En estos dos párrafos, Hegel no ha hecho otra cosa que repetir algunos momentos de la precedente deducción de las categorías de la cualidad y la cantidad, enfatizando el efecto de la infinitud sobre ellas. Pero esto le sirve para remarcar bien la diferencia entre la mala infinitud y la verdadera infinitud, entre la simple contradicción y *la* contradicción que es también mediación³⁸³. La contradicción que aparece en cada momento precedente, que muestra la limitación de aquél y lo supera, es la simple, mientras que la contradicción absoluta implica que se hayan producido dos esferas (esto es, el resultado de la dialéctica del cuanto) que se contienen recíprocamente pero que se excluyen. Aquí la contradicción ya no afecta a partes o momentos de la dialéctica precedente sino que muestra la contraposición de todo el movimiento y ahí, por tanto, no queda más posibilidad que dar paso a la verdadera infinitud, es decir, que podemos someter a reflexión a todo el movimiento.

Para entender el nuevo enfoque que Hegel da a estos momentos y el énfasis relativo a la a la reflexión, veamos una nota que Hegel añade al momento apenas tratado.

Esta mala infinitud es el tercero de la mala realidad (*Realität*) y de la mala idealidad; éstas llegan a aquella en cuanto reflejadas, pero justamente en la forma de la mala realidad, es decir de manera tal que la mala realidad y la mala idealidad permanecen en ella.³⁸⁴

Recordemos la correspondencia entre cualidad y realidad, por un lado, y cantidad e idealidad, por el otro: aquí se trata de comprender que si las determinaciones finitas de la cualidad y la cantidad están destinadas a agotarse, a anularse, entonces la unidad que recoge su finitud, se presentará como un infinito malo; esto es, el infinito malo recoge la lógica del entendimiento y realiza el tránsito hacia la verdadera infinitud. La infinitud mala «se detiene solamente al concepto de la referencia simple, ella es sólo el límite, el Y de la referencia a sí misma y de la referencia al otro»³⁸⁵. La infinitud mala, que se encuentra aún en la esfera del entendimiento, recubre la misma función del límite pero en este caso ya no dentro de una categoría delimitada, sino en el conjunto de la deducción, constituyendo «el último nivel al que llega la incapacidad de unificar y asumir de forma

³⁸³ «Die wahre Unendlichkeit ist also die reine Struktur der Umwandlung von etwas Bestimmtem zum anderen und dieses anderen zum anderen des anderen. Die Unendlichkeit ist somit eine reine Vermittlungsbewegung, die zwischen gesetzten Bestimmungen vollzogen wird» (R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik: entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Meiner, Hamburg, 2001, p. 115).

³⁸⁴ GW 7, 31, 14: „Diese schlechte Unendlichkeit ist das dritte der schlechten Realität, und der schlechten Idealität; die in ihr zu sich selbst kommen, oder reflectirt sind, aber selbst in de der Form der schlechten Realität, oder so daß die schlechte Realität und Idealität in ihr bestehen“.

³⁸⁵ Ibid, 25: „nur bey dem Begriffe der einfachen Beziehung stehen bleibt, so ist sie selbst nur die Gränzte, das Und der Beziehung auf sich selbst, und der Beziehung auf anderes“.

absoluta la oposición»³⁸⁶, es decir, procediendo por unificaciones unilaterales que no hacen más que reproducir la separación y el deber ser.

Ahora bien, ¿hay una verdadera infinitud (al igual, que una verdadera realidad y una idealidad)? Sí, la hay, pero es justamente una infinitud reflexionada, que sabe de su negatividad pero no la expulsa fuera de sí en un constante intento de añadir nuevos contenidos, sino que la hace constituyente de sí misma³⁸⁷. La infinitud verdadera no reconoce la negatividad como limitación propia del entendimiento, sino que la considera como su fundamento. «La verdadera infinitud es la exigencia realizada [...] ella no es una serie, que tiene su realización en otro, sino que lo otro es en el determinado mismo, éste es de por sí mismo contradicción absoluta y esta es la verdadera esencia de la determinación»³⁸⁸. Hegel aquí está diciendo que la verdadera infinitud es la que interioriza, y por ende reflexiona, la contradicción³⁸⁹. Anteriormente hemos dicho que la *Vernichtung* deja un resto; y bien, ese resto está contenido, aunque no tematizado, en la verdadera infinitud y ésta es el movimiento reflexivo en el que se recogen las determinaciones anuladas. Hegel insiste sobre este punto y escribe que «lo determinado como tal no tiene otra esencia que absoluta inquietud, el no ser lo que es [...] referencia simple, el puro movimiento absoluto»³⁹⁰. La infinitud verdadera destaca, a través de la contradicción absoluta, que la precedente sección de la Referencia simple tiene su verdad en su ser en sí y no ser en sí a la vez, en su ser movimiento. La infinitud verdadera es la esencia de sus momentos precedentes, pero la esencia es propiamente lo que ya ha sido, por tanto aquéllos están en la infinitud pero asumidos. Escribe Hegel que «lo simple y la infinitud, esto es la oposición absoluta, no se hacen ninguna oposición» porque «de igual

³⁸⁶ GW 7, 32, 10: die letzte Stufe, zu welcher die Unfähigkeit, den Gegensatz auf eine absolute Weise zu vereinigen und aufzuheben fortgeht“.

³⁸⁷ Cf. H. Schmitz, *Hegels Logik*, (2. Auflage), Bonn, Bouvier, 2007, p. 190-197. La tesis de Schmitz es que la infinitud sea la forma inmadura de lo que en la Gran Lógica vendrá a ser la esencia, por lo que lo fundamental viene a ser el carácter reflexivo de su movimiento.

³⁸⁸ GW 7, 33, 13-14: „Die wahrhaftige Unendlichkeit ist die realisirte Forderung“; sie ist nicht eine Reihe, die ihre Vervollständigung immer in einem andern aber diß andere immer ausser sich hat, sino das andere ist an dem bestimmten selbst, es ist für sich absoluter Widerspruch und diß ist das wahre Wesen der Bestimmtheit“.

³⁸⁹ Según Klaus Vieweg, en estos pasajes, se abandona un cierto uso instrumental del escepticismo. Cf. K. Vieweg, *Selbstbewusstsein, Skeptizismus und Solipsismus in Hegels Jenaer Systementwürfen I bis III*, en H. Kimmerle (hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Verlag, Berlin, 2004, pp. 82-84.

³⁹⁰ GW 7, 33, 25; p. 34, 5: „Das bestimmte hat als solches kein anderes Wesen, als diese absolute Unruhe, nicht zu seyn, was es ist“; „einfache Beziehung, die reine absolute Bewegung“.

manera son absolutamente uno»³⁹¹. La oposición concierne únicamente a la diferente colocación que ambos momentos tienen: lo simple, como hemos visto, es el conjunto de las determinaciones del ser y la infinitud es la reflexión sobre este conjunto y sobre cada una de sus determinaciones. La «duplicis negationis, que es nuevamente affirmatio»³⁹² es la negación que niega la contraposición exterior de la contradicción simple y presenta por tanto dos esferas que se complementan entre ellas porque en realidad son idénticas entre ellas, pero se presentan en distintos momentos del movimiento lógico. Éste, a través de la reflexión, se extiende más allá de la definición rígida entre lógica subjetiva y objetiva y, por ende, mira a incluir ambos momentos en sí. La inclusión reflexiva de ambos momentos como negatividad implica también que la pregunta en torno a un fundamento sea innecesaria. Hegel escribe que «ni uno ni el otro son para sí y la pregunta en torno a un fundamento se asume»³⁹³, a saber, siendo puro movimiento que contiene lo Absoluto, esta reflexión no puede tener el fundamento fuera de sí; además una oposición entre el fundamento y lo fundado sería otra vez una relación caracterizada por la mala infinitud.

La realización de la referencia simple del uno y de lo mucho consiste en que «lo que está en cada miembro está también en lo otro, es decir que en cada uno está puesto su ser uno y con el otro y cada uno tiene el mismo contenido»³⁹⁴. La anulación de las finitudes de los varios momentos ha llevado a hacer coincidir la esencia de los mismos y, por tanto, a recogerlos en la unidad de la verdadera infinitud.

En el momento conclusivo de este apartado, Hegel insiste sobre el ser movimiento de la infinitud: «la infinitud, según su concepto, es el simple asumir la oposición, no el ser asumido»³⁹⁵. La infinitud no es, por tanto, un resultado sino un movimiento lógico que trabaja en la anulación de las determinaciones del entendimiento. Pero el movimiento necesita igualmente a lo que anula, «es igualmente sólo mediante el ser de lo que anula»³⁹⁶. Así que la infinitud es el retomar de las determinaciones finitas en su unidad

³⁹¹ GW 7, 34, 14-15: „Das Einfache und die Unendlichkeit oder der absolute Gegensatz mache keinen Gegensatz“; „ebenso absolut eins sind“. Sobre este delicado pasaje, se destaca el siguiente volumen: cf. C. Goretzki, *Die Selbstbewegung des Begriffes*, op.cit., p. 88-95.

³⁹² Ibid, 12: „der duplicis negationis, die wieder affirmatio ist“.

³⁹³ Ibid, 31: „so ist weder das eine noch das andere für sich selbst, und die Frage nach einem Grunde hebt sich selbst auf“.

³⁹⁴ GW 7, 35, 20: „das was in jedem Gliede ist, auch in dem andern ist, oder in jedem selbst sein Einsseyn mit andern gesetzt ist, jedes denselben Inhalt hat“.

³⁹⁵ GW 7, 36, 4: „Die Unendlichkeit ist ihrem Begriffe nach das einfache Aufheben des Gegensatzes, nicht das Aufgehobenseyn“.

³⁹⁶ Ibid, 14: „ist ebenso nur durch das Seyn dessen das es vernichtet“.

negativa; la simplicidad de aquellas es retomada en su opuesto negativo, es decir que es reflexionada, y con esta reflexión se pasa a la relación.

Pero antes de analizar la siguiente sección es necesario hacer algunas consideraciones sobre la infinitud y sobre la función creciente de la reflexión. Lo primero es recordar que, aunque Hegel esté intentando construir una lógica que permita la transición hacia la metafísica, nos encontramos todavía en el campo del entendimiento. Hemos comenzado por sus categorías y, durante su explicación, Hegel ha ido mostrando atentamente sus limitaciones, encadenando sus determinaciones hasta llegar a ver su máxima finitud. Hasta aquí se trata del despliegue de la operación de *Vernichtung*, que estaba anunciada desde el *Differenzschrift*, a través de una articulación muy detallada (aunque a veces un poco confusa en la que no faltan repeticiones y redundancias, incluso en el plano lingüístico-gramatical) que indica la voluntad de agotar, como decíamos antes, todas las posibilidades de esa lógica finita. Ahora bien, en el momento en que Hegel pasa a la infinitud, asistimos a una operación híbrida: por un lado, nos encontramos en el terreno del entendimiento, sí, pero al mismo tiempo nos guiamos por la razón. La infinitud reconoce su ser como infinito malo que se encontraba en los varios pasajes de las categorías precedentes, pero también alcanza a comprender la unidad de la referencia simple como tal, deviniendo verdadera infinitud. Pero, como hemos dicho, esta verdadera infinitud no es otra cosa que el movimiento reflexionado de todo lo anterior; se trata por lo tanto de una anticipación con respecto al material que concierne a la metafísica, ya que éste, en la partición que Hegel le asigna en estos años, debe mostrar ya su contenido explicado, sin someterlo a ulterior tratamiento dialéctico. La lógica, por tanto, tendría la doble función de anular el proceder unilateral y finito típico del entendimiento pero también de desarrollar el proceso teórico hacia esos objetos de la metafísica. Por ello, la metacategoría de la infinitud media entre la lógica del entendimiento y una lógica dialéctica (aunque Hegel aún no la llama así), es un primer paso hacia formas del conocer infinito, pero que mantiene aún su anclaje en las determinaciones finitas y constituye un punto de inflexión a través del cual crear un espacio lógico que cambie la forma de proceder de la lógica. La infinitud, colocándose en el terreno de la reflexión, puede evitar el problema del fundamento, ya que las esencialidades de los momentos precedentes se encontrarán ahora reflexionadas y tratadas en un marco distinto.

4.3. La Relación.

4.3.1. Relación del Ser: la confrontación con las categorías dinámicas.

La sección de la Relación presenta dos bloques bien definidos: por un lado, la relación del ser que trata de aquello que se corresponde a las categorías dinámicas y por otro lado, la relación del pensar que se ocupa de los tres momentos de la lógica subjetiva tradicional (concepto, juicio y silogismo). La división parece corresponder a un respecto objetivo y a uno subjetivo, pero en realidad estos dos aspectos corresponden a dos momentos del mismo movimiento lógico. En realidad, la relación del ser no es ya una pura objetividad inmediata, sino que es ya la relación reflexiva de lo que estaba contenido en la referencia simple y la relación del pensar es igualmente una relación reflexiva pero en este caso con los momentos habituales de la lógica subjetiva tradicional.

Comencemos a ver las características de esta relación del ser y sus correspondencias con las categorías dinámicas kantianas: en primer lugar, debemos notar que las categorías de la relación han “absorbido” a las de la modalidad. Las categorías de la modalidad resultan ser solamente determinaciones exteriores a la relación después de que Hegel, con la *Vernichtung* operada mediante la infinitud, haya encauzado la vía de la inmanentización de la reflexión. En segundo lugar, es oportuno tener presente que el marco reflexivo, en el que la infinitud nos ha introducido implica que las “categorías” que aquí Hegel trata, aunque mantengan una correspondencia terminológica con su uso kantiano o fichteano, han sido sometidas a un nuevo contexto y apuntan ya en la sucesiva dirección de ser concebidas más bien como determinaciones de la reflexión. Este aspecto es fundamental a la hora de comprender la discontinuidad entre el momento de la referencia simple y el de la relación del pensar. Si bien parece que se nos presentan por un lado, en la simple referencia, las categorías matemáticas, y por el lado de la relación del ser, las categorías dinámicas, hay una diferencia de calado que supera con creces la similitud.

La diferencia fundamental es que, en la referencia simple, los diversos momentos guardan relaciones puramente exteriores: el proceder de la lógica demuestra que las oposiciones son puramente exteriores y que por tanto han de ser anuladas. Todas las correlaciones que se instauraban en los momentos de la referencia simple eran en realidad conceptos del entendimiento y estos momentos en realidad se encontraban sin ningún tipo de relación. Sin embargo, en la relación del pensar tenemos justamente una relación construida

inmanentemente: «lo que es referido a la infinitud no es el simple uno y mucho, sino una relación del uno y de lo mucho, y la no referencia de lo uno y de los muchos, es decir el uno y lo mucho puestos simplemente y el uno y lo mucho puesto de manera múltiple»³⁹⁷. Como ya hemos dicho precedentemente, la operación de anulación de las determinaciones finitas implica el recorrido a través de las posibilidades de dichas determinaciones hasta obtener un resultado que consiste en la unidad negativa del uno y de lo mucho, unidad negativa que no es una oposición sino el tener conciencia (esto es, una reflexión) de su ser contrarios recíprocamente: el uno ha puesto su ser en lo mucho y lo mucho ha puesto su ser en el uno, pero este ser del uno en el otro no es otra cosa que la más radical y simple diferencia, pero no ya una diferencia entre las determinaciones propias de las categorías sin referencia, sino de la relación de todas las categorías con la infinitud. La tarea de esta relación es precisamente la de desarrollar inmanentemente las propiedades de cada categoría: por ejemplo, la relación no sería entre lo determinado y lo indeterminado, sino entre lo determinado y lo determinante³⁹⁸; esto es, la relación del ser se ocupará principalmente de la categoría de causalidad, donde la causa será considerada como el movimiento reflexivo que afecta, pero no exteriormente, a su determinación.

En primer lugar, debemos preguntarnos cómo la infinitud se desdobra en dos relaciones diferentes. Parecía que a través de la infinitud se había llegado al umbral de un saber racional y verdaderamente especulativo y, sin embargo, nos encontramos aquí nuevamente con una oposición. Ahora bien, debemos comprender la función transitoria de la infinitud y su ambigüedad de fondo: por un lado, es el concepto a través del cual se rompe la contradicción, entendida según la lógica tradicional, haciendo de ésta el motor que permite abrir el terreno lógico de una reflexión inmanente a las determinaciones. Por el otro, la infinitud conserva un sesgo metodológico de carácter escéptico y por tanto pertenece plenamente a la operación de anulación. La infinitud indica la unidad del ser pero no la realiza aún; sin embargo, y ésta es la aportación más importante en este contexto, permite pasar de un ámbito de determinaciones aisladas a un ámbito relacional y reflexivo, introduciendo en él la relación del uno y de lo mucho. Pero en esta operación subsiste, una vez más, un resto: «siendo devenida infinitud, la referencia simple, es ella misma sólo un miembro, su opuesto es igualmente de nuevo toda la referencia simple, y

³⁹⁷ GW 7, 37, 2: „was bezogen wird in der Unendlichkeit ist nicht das einfache Eine und Viele; sondern eine Beziehung des Eines und Vielen, und die Nichtbeziehung des Eines und Vielen, oder das einfachgesetzte Eine und Viele und das vielfachgesetzte Eine und Viele“.

³⁹⁸ En efecto, aquí Hegel parece aludir a la diferencia entre materia y forma tal como Kant la presenta en la ambigüedad de los conceptos de reflexión. Cf. Kant, KrV A 266-268/ B 322-324.

su reflexión o totalidad es la relación de su desdoblamiento»³⁹⁹. La reflexión necesariamente implica un desdoblamiento y, por tanto, si no se quiere repetir una operación típica del entendimiento, el contenido que es objeto de la relación tiene que seguir formando parte de la relación misma. La infinitud constituye la relación, se plasma en la relación. Escribe Hegel:

La infinitud así descompuesta es la relación, y este entero que ella es, tiene que devenir a su vez otro, y reflejarse en sí; si bien sea en sí dividida y diferenciada, pero igualmente que asume sus diferencias, ella es un simple que debe hacerse infinito a sí misma; es decir al infinito hay que oponer el infinito mismo, y esto que él refleja en sí debe ser el mismo infinito.⁴⁰⁰

En este difícil pasaje vemos la simultánea presencia de la infinitud como instrumento y de la relación como producto suyo. La reflexión que opera a través de la infinitud actúa a su vez sobre su producto. Por esta razón, la sección de la Relación presenta dos ramas, cada una de las cuales se relaciona consigo misma y con los momentos precedentes de la referencia simple. Por otro lado, la infinitud no deja de ser una herramienta lógica, ya que lo que se pone es «el concepto de infinitud, no lo infinito en sí mismo como infinito puesto [...] sus ramas no son ellas mismas el infinito, sino el uno y el mucho relacionados y el uno y el mucho no relacionados; el infinito no ha venido a sí, no ha vuelto a sí; se ha puesto solamente su concepto, no su realidad»⁴⁰¹. Esto es, el infinito tiene por el momento una función que se podría definir como dinamizadora, pero mantiene aún su carácter formal: sirve para reconvertir la posición de la contradicción y poder sacar las consecuencias positivas de ella, que permitan la transición hacia la metafísica; pero, en este ámbito, no se trata de un infinito realizado, sino de su anticipación reflexiva. La tarea de esta anticipación se muestra particularmente delicada, ya que debe demostrar aún por qué no se trata de una simple reflexión separante del entendimiento: por un lado, la reflexión implica siempre una correlación, y por tanto, no puede ser una unidad simple; por el otro, la reflexión como infinitud debe presentar una unidad de aquello que lo

³⁹⁹ Ibid, 9: „Die einfache Beziehung ist also indem sie Unendlichkeit geworden ist, selbst nur ein Glied, ihr entgegengesetztes ist ebenso wieder die ganze einfache Beziehung, und ihre Reflexion oder Totalität die Beziehung ihrer Verdopplung“.

⁴⁰⁰ Ibid, 15: „Die Unendlichkeit so auseinandergelegt ist das Verhältniß, und diß Ganze das sie ist, muß ebenso sich selbst ein anderes werden, und sich in sich reflectiren; obzwar in sich getheilt, und unterschieden, aber ihre Unterschiede ebenso aufhebend, ist sie ein einfaches das sich selbst unendlich werden muß; oder dem unendlichen muß das unendliche selbst gegenübertreten, und dieses was es in sich reflectirt selbst das unendliche seyn“.

⁴⁰¹ GW 7, 37, 28; 32: „Es ist selbst nur der Begriff der Unendlichkeit, nicht das unendliche an ihm selbst als unendlich gesetzt“; „seine Arme sind nicht selbst Unendliche, sondern das bezogene Eine und Viele, und das Nichtbezogene Eine und Viele; das Unendliche ist also nicht aus sich hergekommen, und nicht ein zu sich zurückgekehrtes; es ist nur sein Begriff, nicht seine Realität“.

precede (la referencia simple) pero se trata de una unidad que es una relación, es decir una unidad descompuesta por el lado del ser y por el lado del pensar. Como ya habíamos indicado precedentemente, la infinitud recoge reflexivamente el producto de la anulación de las categorías matemáticas y lo reconvierte. Este es un gesto que implica un salto lógico entre el plano de la lógica formal y el de la lógica reflexiva y es por esta razón que la relación se divide en dos partes: al movimiento de convergencia entre la infinitud como concepto y la infinitud realizada le queda todavía mucho camino que recorrer, o dicho de otra forma, la reflexión todavía debe inmanentizarse respecto al contenido y sobre todo respecto a sí misma para poder expresar la verdadera unidad de lo absoluto. Pero el salto lógico es menos grande de lo que se podría objetar por una razón bastante sencilla: la operación de *Vernichtung* llevada a cabo de forma dialéctica no ha dejado nada de las determinaciones anteriores, ha llevado a éstas hasta el punto de simplicidad e indeterminación en el que se encontraban al principio, pero negativamente (como el negativo de una foto). La deducción de las categorías matemáticas se desarrollaba hasta el punto de demostrar que no queda nada más que la contradicción absoluta, y que ésta, justamente por ser absoluta, es simple. Ya sólo cabe darle la vuelta y repensarla, pero esta vez reflexivamente. La verdad de la contradicción mantiene unidas dos proposiciones que se contraponen, al igual que la relación se divide en dos partes, acabadas en sí pero opuestas entre sí y acomodadas únicamente por su relacionarse que la reflexión realiza. La relación del ser y la relación del pensar no son otra cosa que la dualidad entre la realidad y la idealidad que caracterizaban la referencia simple sólo que ahora la infinitud ha creado la unidad reflexiva donde la contradicción puede verse realizada, es decir ser la *regula veri* de la que ya Hegel hablaba en la *Dissertatio*.

La relación del ser presenta una correlación entre dos términos, pero diversamente de las combinaciones que se podían dar en las categorías de la referencia simple, esta correlación no es accidental: la correlación de estas categorías tiene su necesidad, no en cada uno de los términos, sino en la relación en sí; esto es, los términos no surgen en contraposición el uno con el otro, sino que están incluidos en la unidad de la relación. Por esta razón, ya no nos encontramos con una multiplicidad indefinida. Dentro de este marco, Hegel presenta, bajo el rubro de la relación del ser, las categorías dinámicas kantianas pero aporta un cambio fundamental: las categorías de la modalidad están ya

incluidas en el primer momento de la relación, esto es, en la categoría de sustancialidad⁴⁰². Esto se debe a la aplicación que las categorías tienen: si en Kant los grupos de categorías permanecían separados y las categorías de la modalidad representaban la percepción subjetiva del modo de ser del objeto, aquí Hegel, pasando a través de la infinitud, ha cambiado el campo de aplicación de las categorías dinámicas con respecto a las matemáticas y ha hecho desaparecer la distinción entre determinación del objeto y del pensamiento, realizando el desarrollo de esta lógica en un contexto reflexivo y relacional. Nos encontramos ya con un producto que es el fruto de la anulación dialéctica de las determinaciones finitas, y que en su primer momento, como relación del ser, se presenta bajo la forma de sustancia.

Hegel comienza el desarrollo de la categoría poniendo en evidencia como los momentos de la relación del ser son «una reflexión anticipada, cuyo contenido se produce a sí mismo solamente en el desarrollo ulterior»⁴⁰³ y además escribe que, siendo infinitos tanto la relación como sus momentos, éstos están «puestos solamente como asumidos o simplemente como ellos son en el otro»⁴⁰⁴. Ahora bien, el primer momento de la sustancialidad corresponde a la posibilidad⁴⁰⁵: «la unidad positiva es en primer lugar en cierto modo el espacio en el que los momentos de la oposición subsisten»⁴⁰⁶. Se trata de un momento pasivo, por así decirlo, de la sustancialidad; una unidad completamente indeterminada en sí que acoge sus determinaciones de forma indiferente. Aunque sus términos sean indiferentes entre ellos, la relación que los recoge no es a su vez indiferente. Por tanto, cada cualidad distinta existe porque también existe la otra, pero al mismo tiempo la esencia de cada una de ellas es que su afirmación implique la negación de la otra. Esta imposibilidad de que se cumpla la relación es justamente la característica de la relación misma. Las determinaciones de esta unidad positiva se dan en su ser-asumido, y «esta sustancia se llama la posibilidad»⁴⁰⁷. La posibilidad no es otra cosa que el ser de la

⁴⁰² Que además alude a la complicada relación con Spinoza, aunque en este manuscrito todavía no es explícito el peso que éste tiene en el problema hegeliano de una fundamentación de la lógica. Cf. G. Maluschke, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bouvier, Bonn 1974, pp. 57-61.

⁴⁰³ GW 7, 39, 6: „eine anticipirte Reflexion, deren Inhalt sich im folgenden erst selbst erzeugt“.

⁴⁰⁴ Ibid, 10: „sie sind nur als aufgehobene gesetzt, oder schlechthin nur als solche, wie sie an dem andern sind“.

⁴⁰⁵ Como nota HoffmanN, el problema de la sustancia aquí tiene un vínculo bastante fuerte con la cuestión de los juicios sintéticos a priori que Hegel se planteaba ya en *GuW*, cf. K-U. Hoffmann, *Hegels Jenaer Auseinandersetzung mit der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori* en A. Koch, F. Schick, K. Vieweg, C. Wirsing (Hgs.), *Hegel 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Meiner, Hamburg, 2014, pp. 282-290.

⁴⁰⁶ GW 7, 39, 12: „Die positive Einheit ist zuerst gleichsam der Raum in welchem die Momente des Gegensatzes bestehen“.

⁴⁰⁷ GW 7, 40, 4: „diese Substanz heißt die Möglichkeit“.

cualidad pasado a través de la infinitud, escribe Hegel; es decir, la primera categoría de la referencia simple, una vez anulada su exterioridad, en el ámbito de esta reflexión anticipada se pone como la posibilidad de toda la categoría. Evidentemente hay un paralelismo ya que, en la sección precedente, la cualidad constituía la oposición esencial que generaba todo el movimiento dialéctico; análogamente aquí la cualidad transfigurada como primer momento de la sustancia presenta la condición previa, la «comunidad del ser»⁴⁰⁸, a partir de la cual se articulan los siguientes momentos. La diferencia, evidentemente, está dada por el contexto: en la referencia simple, se trataba de un movimiento negativo y aquí positivo, allí restrictivo, aquí expansivo. En resumen, la cualidad como determinación del entendimiento, mostraba la finitud de su forma y provocaba la operación de *Vernichtung*; ahora, sin embargo, tenemos la posición de un nuevo comienzo, una unidad pura. Pero Hegel hace una advertencia: esta sustancia como posibilidad es sí, una unidad pura, pero no es indeterminada. Esta determinación indeterminada es una determinación asumida, a saber su determinación es su no determinarse y por tanto deja abierta la posibilidad de una determinación ulterior. El contenido de esta determinación es justamente su dejar espacio, su constituir la posibilidad. Lo más importante de este pasaje es la peculiar forma de esta determinación: la determinación asumida «no está en ello desaparecida, de forma tal que habría solamente la nada [...] sino que la determinación permanece lo que es, sólo que su ser es la sustancia como su posibilidad»⁴⁰⁹. Esto implica la imposibilidad de algo absolutamente indeterminado como la nada y por tanto significa que lo negativo, lo asumido, se configura en una cierta determinación, y por tanto la negación tiene un valor positivo. Se trata de uno de los momentos de este manuscrito en los que se va perfilando el carácter fundamental de la doble negación, o negación determinada reflexivamente.

Ahora bien, esta doble negación no afirma un resultado calmo, sino al contrario representa el continuo oscilar entre los términos de la contradicción. La determinación de la sustancia implica, en su contradicción, el transitar entre lo positivo y lo negativo, entre ponerse y asumirse; pero en el momento en que es puesta esta determinación tenemos la realidad, que como escribe Hegel, es «la cantidad, a saber el referir excluyente, pasado a través de la infinitud [...] una determinación que se refiere a sí misma sólo de forma tal

⁴⁰⁸ GW 7, 39, 15: „die Gemeinschaftlichkeit des Seyns“.

⁴⁰⁹ GW 7, 40, 10; 12: „ist in ihm nicht verschwunden, so daß nur das Nichts wäre“; „sondern die Bestimmtheit bleibt was sie ist, aber ihr Seyn ist die Substanz als ihre Möglichkeit“.

que excluye lo otro»⁴¹⁰. Igualmente se trata de una explícita correspondencia con la categoría de la sección precedente, y de la misma manera que la cantidad se añadía a la cualidad, aquí la realidad intenta sustituir a la posibilidad. Pero la posibilidad no desaparece y, por tanto, tenemos la unidad de la posibilidad y de la realidad. Además la realidad no deja de ser esencialmente una determinación asumida y constituye el accidente de la sustancia. Por tanto la verdad de los dos momentos es la necesidad de ambos ya que «su sustancia es esto, que cada uno de la misma manera sea tanto real como posible»⁴¹¹. La sustancia es el «*Begriff der "absoluten Möglichkeit" entgegengesetzter Bestimmtheiten*»⁴¹² y por tanto, conlleva la contradicción entre su determinación cualitativa y su determinación excluyente-cuantitativa: es «el y diferente de los opuestos, el volcarse inmediato en su opuesto, a saber la sustancia es necesidad»⁴¹³. La necesidad es el transitar entre ambos momentos, es el conservar y asumir su contradicción, pero también se fija como un resultado, esto es como realidad. La necesidad mantiene las dos determinaciones anteriores, pero dada la incompatibilidad de las mismas, para poder, a su vez, mantenerlas en su necesidad, la sustancia se divide en sustancias, y así se pone la relación de causalidad entre ambas⁴¹⁴.

La relación de causalidad es la relación entre dos sustancias que, al haber pasado a través de los momentos anteriores, son necesarias y por tanto, escribe Hegel, se trata de una «necesidad duplicada»⁴¹⁵. Si cada sustancia es en sí necesaria, esto implica que cada miembro de la relación de causalidad contiene la posibilidad y la realidad, sólo que ya no como oposición, sino que la causalidad tiene la posibilidad interiorizada. La duplicación de la necesidad produce dos términos: uno que es lo real puesto como una cosa y el otro que es lo real pero como movimiento. Pero Hegel advierte de que el hecho de que «ambos sean reales es una reflexión que no está puesta en ellos mismos»⁴¹⁶; es decir que la duplicación de la necesidad como causalidad es una operación reflexiva, ya que los términos en sí mantienen su autonomía. La causalidad en su unidad no tiene realidad: si

⁴¹⁰ GW 7, 41, 4; 6: „Die Quantität, oder das Ausschliessende Beziehen, durch die Unendlichkeit hindurchgegangen“; „eine Bestimmtheit welche sich nur so auf sich selbst nur als eine mögliche gesetzt ist“.

⁴¹¹ Ibid, 27: „Ihre Substanz ist diß jede auf gleich [Weise] wirklich als möglich ist“.

⁴¹² B. Bowman, *Unendliche Bestimmtheit und wahrhafte Individualität in Hegels Logik-Entwurf von 1804/05* en H. Kimmmerle (hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin, 2004, p. 202.

⁴¹³ GW 7, 42, 4: „das differente Und der entgegengesetzten, das unmittelbare Umschlagen in sein entgegengesetztes, oder die Substanz ist Nothwendigkeit“.

⁴¹⁴ Cf. GW 7, 43.

⁴¹⁵ Ibid, 13: „gedoppelte Nothwendigkeit“.

⁴¹⁶ Ibid, 25: „beyde, Wirkliche sind, ist eine Reflexion, die nicht an ihnen selbst gesetzt ist“.

se fijara en un objeto perdería su relacionalidad a favor del efecto, y volvería a ser una sustancia como realidad. La única forma de pensar la causalidad como relación, es decir sustancia real y posible al mismo tiempo es como fuerza. Hegel escribe que «la fuerza expresa en sí propiamente la entera relación de causalidad»⁴¹⁷. Ahora la dialéctica de cómo la causalidad se expresa en la fuerza, mantiene una fuerte implicación con el momento de la sustancia. Es decir, que la simultanea presencia de la posibilidad y de la realidad en la sustancia, siguen estando presentes aquí. De hecho, la causalidad propone nuevamente algo real, es decir propone su efecto, pero de esta forma viene a menos la relación misma. Entonces, esa relación se duplica a su vez, resultando tener dos fuerzas que se contraponen: una que expresa el volcarse de la causa sobre el efecto y otra que mantiene la relación en la posibilidad. Pero ambas fuerzas no son otra cosa que el movimiento de una misma sustancia como necesidad, y por tanto, al ser movimiento, la fuerza para que sea verdaderamente tal tiene que «pasar en su determinación opuesta, la realidad; ella debe exteriorizarse»⁴¹⁸. Hegel define aquí marcadamente la fuerza como movimiento, que no puede fijarse ni como posibilidad (porque en tal caso no podría ponerse como realidad) ni como realidad. «La esencia de la fuerza es por tanto su contenido [...] En la exteriorización de la fuerza no hay nada que no esté en la fuerza misma; la diferencia entre la fuerza y su exteriorización, o entre lo interior y lo exterior en general, es diferencia completamente vacía»⁴¹⁹. La exteriorización de la fuerza no implica una contraposición entre su contenido, su sustancia, y algo fuera de sí, ya que fuera de sí se encuentra a sí misma en su exteriorizarse; su contenido se presenta como asumido (por eso, se trata de la esencia, esto es, de un contenido reflexionado) y preparado para pasar en su contrapuesto. Hegel hace seguir a este complejo apartado dos anotaciones: una que concierne al primer momento de la causalidad que demuestra la falsedad del planteamiento y otra que describe el concepto de fuerza. Además Hegel, añade algunos ejemplos, que ayudan a desenmarañar lo apenas expuesto. En primer lugar, debemos considerar el conjunto de la sección de la causalidad: más allá de todos los movimientos entre sustancia real y posible, necesidad y exteriorización de la fuerza, lo que aquí cabe evidenciar que la función de la causalidad constituye un momento negativo,

⁴¹⁷ GW 7, 45, 23: „die Krafft eigentlich das ganze Kausalitätsverhältniß in sich ausdrückt“.

⁴¹⁸ GW 7, 46, 11: „in ihre entgegengesetzte Bestimmtheit, die Wirklichkeit übergehen; sie muß sich äußern“.

⁴¹⁹ Ibid, 18; 22: „Das Wesen der Krafft ist also ihr Inhalt“; „in der Äusserung der Krafft nichts, was nicht in der Krafft selbst ist; es ist ein vollkommen leerer Unterschied, der Unterschied zwischen Krafft und ihrer Äusserung, oder innerem und äußerem überhaupt“.

esto es parte de un asunto que en realidad es contradictorio: a saber, «pone como fundamento EL ABSOLUTO SER PARA SÍ DE LAS SUSTANCIAS»⁴²⁰, pero esto es imposible porque no se puede dar una relación entre dos términos separados absolutamente. Al mismo tiempo, dado que tenemos dos realidades distintas tampoco se puede considerar la relación de causalidad necesaria. Precisamente la contradicción se presentaría por ambos lados: por uno, no se puede establecer una relación entre dos sustancias que están completamente separadas, por el otro, tampoco se puede considerar la relación como necesaria cuando los términos tienden a ponerse uno fuera del otro. Hegel pone un ejemplo claro: ¿qué pasa cuando llueve en relación al suelo? La lluvia es la causa de que el suelo esté mojado, pero el suelo mojado no es la sustancia de la lluvia, ni el suelo deja de ser suelo por ser mojado:

ambos, lluvia y suelo, siguen siendo, en esta relación, sustancias; pero la lluvia es lo real que se pone como realidad quitando la posibilidad que está fuera de ella, la sequedad; y en realidad sólo de esta forma la lluvia es causa de la humedad. Pero aquí en verdad no está puesta una relación sino la apariencia de la misma.⁴²¹

Lo que Hegel quiere decir es que la afirmación de la sustancia como realidad contra la sustancia como posibilidad responde a una aparente y no verdadera relación, ya que lo opuesto de la lluvia, en este caso, la sequedad, es una determinación exterior a la lluvia misma. En otras palabras, la lluvia es *a fortiori* húmeda, no por su oposición a la sequedad; esta es una determinación que aportamos exteriormente, que no es inherente a la sustancia en cuestión. Y la oposición entre la humedad y la lluvia no es una oposición entre posibilidad y realidad, porque nada tiene que ver esencialmente la una con la otra sino que se trata de un simple cambio de estado. Así que no hay necesidad de la relación de causalidad en ningún caso, ni en lo que concierne a la sustancia de la lluvia ni al estado de humedad del suelo: «la lluvia misma se ha acercado a la otra sustancia; pero esto es completamente casual para ambas; lo mojado podía permanecer como humedad en el aire al igual que ahora es humedad del suelo»⁴²².

⁴²⁰ GW 7, 47, 8: „legt das ABSOLUTE FÜR SICH SEYN DER SUBSTANZEN“.

⁴²¹ GW 7, 48, 2: „beyde Regen und Boden, sind und bleiben in diesem Verhältnisse Substanzen; der Regen ist aber das Wirkliche, das sich als Wirklichkeit setzt, indem es seine Möglichkeit, die ausser ihm ist, die Trockenheit aufhebt; und damit erst in Wahrheit Regen als Ursache der Feuchtigkeit ist. Aber es [ist] hier in Wahrheit nicht ein Verhältniß sondern nur der Schein desselben gesetzt“.

⁴²² Ibid, 21: „Der Regen selbst ist zu der andern Substanz hinzugetreten; diß ist aber vollkommen zufällig für beyde; die Nässe konnte Feuchtigkeit der Luft bleiben, wie sie itzt Feuchtigkeit des Bodens ist“.

Este tipo de relaciones que parecen causales pero que en verdad están determinadas exteriormente, son aquellas que intentan explicar los cambios de estado de una sustancia recurriendo a otra sustancia distinta, es decir aportando externamente una causa que no pertenece a la esencia de la sustancia misma. Por el contrario, para que haya una verdadera causalidad, esto es según el principio de la «infinitud o del pasar en el absolutamente opuesto [...] lo que hay que explicar ya ha estado presente en toda su determinación incluso antes de que estuviese ahí donde aparece»⁴²³: a saber, una relación de causalidad necesaria no puede establecerse entre dos sustancias heterogéneas, sino que debe explicitar lo que es esencial en una sustancia. Hay que entender que Hegel, con esta aclaración, pretende explicar la necesidad de la relación misma, a saber: evidentemente puede haber una relación entre dos elementos heterogéneos, pero en ese caso no se cumple el criterio exigido por la relación causal. Por esta razón, puede suceder que una relación aparentemente causal se vea desmentida. En tal sentido, las motivaciones pueden ser múltiples: desde el ejemplo más banal de una relación “causal” establecida por repetición de un evento a una inferencia mal realizada o una confusión entre esencias y propiedades transitorias, como en el ejemplo precedente. Sin embargo, para que podamos garantizar la eficacia y la seguridad de un nexo causal, debemos considerar si la relación misma es necesaria y por tanto respeta el requisito que Hegel exigía en la cita anterior. Claramente tampoco pueden considerarse como relaciones causales aquellas que no son más que una mera tautología, como por ejemplo (de Hegel) decir que el frío es la disminución del calor o que la lluvia es parte del agua.

Hegel, aquí, está haciendo explícita referencia a Hume, del cual dice que, efectivamente, una tal ausencia de rigor en las (pseudo)relaciones de causalidad lo «había autorizado a negar la necesidad»⁴²⁴; y sin embargo, Hegel insiste sobre la posibilidad de una relación de causalidad que sea necesaria, y a través de esta insistencia, mueve el foco de atención de Hume a Kant. Para éste tampoco hay necesidad de relación entre sustancias que están indiferentemente unas con otras, sólo que «aquello que Hume llama cosas, son [para Kant] sensaciones, percepciones, representaciones sensibles, o como las quiera

⁴²³ GW 7, 49, 9-10: „Unendlichkeit, oder dem Übergehen in das absolut entgegengesetzte“; „daß das zu erklärende, schon vorher, ehe es da [ist], wo es erscheint, in seiner ganzen Bestimmtheit vorhanden gewesen ist“.

⁴²⁴ Ibid, 31: „berechtigt war, die Nothwendigkeit, welche doch darin liegen soll, zu leugnen“. Es posible que Hegel se refiera aquí, por ejemplo, a la crítica de Hume al concepto de conexión necesaria. Cf. D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza editorial, Madrid, 1980, pp. 74-97.

llamar»⁴²⁵. Parece que Hegel no enfatice demasiado este cambio por parte de Kant, pero en realidad es un pasaje fundamental: las cosas, en Hume, se dan como cosas objetivas, mientras que las kantianas no son cosas sino fenómenos y por tanto involucran necesariamente al sujeto y todo el aparato conceptual de la lógica trascendental. De hecho, Hegel con aparente descuido, cita funciones del sujeto y no cosas empíricas. Esto permite pasar de un plano objetivo a un plano reflexivo o subjetivo y, en ese contexto, probar la necesidad de la relación. Pero una relación de este tipo es «un simplemente subjetivo»⁴²⁶, en el que «además estos entes para sí deben ser sólo fenómenos, no lo que son en sí y para sí»⁴²⁷. Es decir que, si la relación de causalidad ha de probarse en el ámbito de la reflexión, no puede detenerse en una división típica del entendimiento como la kantiana distinción entre cosa en sí y fenómeno: la necesidad de la relación no se puede probar si no se considera la totalidad de la sustancia implicada. Pero recordemos que la sustancia aquí ya es algo reflexionado que está en la relación del ser y, por lo tanto, ya no tiene sentido hablar de una aplicación de la relación meramente exterior como en el contexto kantiano, así que la necesidad hay que buscarla en la relación misma.

Si el planteamiento precedente de la causalidad compuesta por sustancias heterogéneas llevaba a la separación y por tanto implicaba que no hubiese relación, el concepto de fuerza, al contrario, «reunifica en sí los dos lados esenciales de la relación, la identidad y el ser dividido y precisamente aquella como identidad del ser dividido o de la infinitud. La sustancia que es puesta como causa y efecto no lo es por sí misma, sino en relación a otro»⁴²⁸. Esto quiere decir que la causalidad de la sustancia se expresa en el momento en que la sustancia está en acción, por así decirlo: por usar el ejemplo de Hegel, diríamos que, si a la sustancia de agua le es indiferente que moje o no, en el momento en que esta sustancia se determina como fuerza, entonces tenemos solamente el acto de mojar y no existe una sustancia fuera de ese acto, un resto que se substraiga de él, o por decirlo de otra manera, no queda una sustancia posible más allá de la sustancia implicada en ese momento como fuerza, de tal manera que «la fuerza motriz, por ejemplo, no es un cuerpo

⁴²⁵ GW 7, 50, 16: „das was Hume Dinge nennt, Empfindungen, Wahrnehmungen, sinnliche Vorstellung, oder wie er sonst will“. En el caso de la referencia a Kant, Hegel se refiere claramente al cambio trascendental que se da en la primera *Crítica*, pero como vemos, sin hilar demasiado fino entre los varios momentos.

⁴²⁶ Ibid, 27: „ein bloß subjectives“.

⁴²⁷ Ibid, 30: „und doch sollen jene für sich seyende nur Erscheinungen, nicht das seyn, was sie an und für sich sind“.

⁴²⁸ GW 7, 51, 22: „vereinigt in sich die beyden wesentlichen Seiten des Verhältnisses, die Identität und das Getrenntseyn, und zwar jene als Identität des Getrenntseyns oder der Unendlichkeit. Die Substanz, welche als Ursache und Wirkung gesetzt wird, ist diß nicht an und für sich selbst, sie ist es nur in der Beziehung auf ein anderes“.

que, en cuanto masa, es indiferente a la quietud o al movimiento, sino que está puesta con el movimiento, es en sí misma causa del movimiento»⁴²⁹. La fuerza es la exteriorización de la sustancia y por tanto la dualidad de la relación desaparece porque la sustancia misma como posibilidad desaparece y ésta «tiene la realidad efectiva fuera de sí»⁴³⁰. Esta realidad que expresa la verdad de la relación es necesaria justamente porque niega la posibilidad de la sustancia y porque expresa a la vez la causa y el efecto, en cuanto refleja, como fuerza, el momento en el que la causa actúa. Pero esta necesidad de la fuerza se mantiene al nivel de la relación formal de la infinitud, sin ser ella misma infinita. A saber, la fuerza no consigue expresar «su oposición interna verdaderamente en sí»⁴³¹ y vuelve a crear la oposición entre realidad y posibilidad, la reafirmación de una identidad y, por ende, la constitución otra vez del «común nexo causal»⁴³². Hegel se refiere aquí a la interpretación del concepto de fuerza que se hace desde el entendimiento, esto es, un análisis *a posteriori* que intenta fijar los resultados de la relación pero que en realidad vuelve a reproducir la separación de las sustancias. La fuerza puede expresar necesidad, y por tanto la infinitud, sólo en el momento en que actúa, ya que su producto no puede seguir siendo fuerza y al mismo tiempo ser fijado. La necesidad se expresa únicamente como el movimiento de exteriorización de la fuerza, pero sus productos tienden a reproducir la oposición contra ese movimiento. Sin embargo, advierte Hegel, esa oposición que aparece entre el producto de la fuerza y la fuerza misma no es más que oposición parcial, ya que la relación en su conjunto también la incluye y en tal sentido la fuerza es toda la relación. Pero en esta relación, el entendimiento aún ejerce su tendencia a la escisión e insiste nuevamente sobre los aspectos de la contraposición entre posibilidad y realidad. Por otro lado, si se insiste en el hecho de que la relación incluye todo, tanto la posibilidad como la realidad, tanto la causa como el efecto, el riesgo es el de caer en una tautología. Si la fuerza es toda la relación, «decir que las sustancias están relacionadas mediante la fuerza de la relación, no quiere decir otra cosa que éstas están relacionadas justamente porque están relacionadas»⁴³³.

⁴²⁹ GW 7, 52, 3: „Die bewegende Krafft z.B. ist nicht ein Körper der als Masse gleichgültig gegen Ruhe und Bewegung ist, sondern die mit der Bewegung schlechthin als eins gesetzt an sich selbst Ursache der Bewegung ist“.

⁴³⁰ Ibid, 29: „die Wirklichkeit desselben ausser sich zu haben“.

⁴³¹ GW 7, 54, 2: „ihre innere Entgegensetzung wahrhaft an sich“.

⁴³² Ibid, 6: „der gemeine Causalzusammenhang“.

⁴³³ GW 7, 58, 28: „Die Substanzen sind durch die Beziehungskraft bezogen, heißt nichts anderes, als sie sind bezogen, weil sie eben bezogen sind“.

Toda la dialéctica de la sustancia y la causalidad ha sido degradada por el entendimiento y no queda que una aporía entre la tautología y la no-relación de sustancias opuestas. La relación de causalidad se revela como un momento negativo que no hace más que volver al resultado de la infinitud, a saber, a la partición entre una relación del ser y una del pensar, «la referencia sin relación, un cuanto, de la referencia de un entero y de las partes»⁴³⁴. Por tanto, la forma de “solucionar” este momento está en el orden, nuevamente, de una anulación y «lo que se anula completamente es la duplicidad vacía del ser separado»⁴³⁵, es decir el resultado de tener la necesidad como unidad negativa infinita que ha expulsado de sí las oposiciones de la sustancia. En la relación causal «se disuelve el ser para sí de los infinitos»⁴³⁶ y en el producto «es excluido el ser diferente de los no diferentes»⁴³⁷. La relación causal no diría nada sobre sí misma y sobre su contenido, ya que éste sería tautológico, pero, en su constante reproducir la oposición, habría expulsado lo finito de la relación infinita. Tendríamos por tanto una relación simple, es decir lo mismo que al principio, pero “liberada” de aquello que genera la oposición. El problema es que la oposición dentro de la relación misma ha sido «ocultada, no superada de hecho»⁴³⁸. Por estas razones debemos considerar todo el momento de la relación de causalidad como un momento negativo, de *Vernichtung*, en el que Hegel se esfuerza por agotar todas las posibilidades de las relaciones de causalidad, mostrando que difícilmente se pueden establecer este tipo de relaciones sin caer en la aporía fundamental que se ha descrito a lo largo de la sección. Sin realizar el completo recorrido lógico, cualquier intento de establecer relaciones necesarias es vano y cae por ello en una simplificación típica de las filosofías del entendimiento.

El infinito, por tanto, lejos de realizarse en la relación de causalidad, «más bien se ha deshecho en ella»⁴³⁹, porque ha mantenido unidos los miembros de la oposición, pero como asumidos. Como hemos visto precedentemente, la sustancia producía una difícil aporía entre su ser posible y su ser real, y la solución a esta aporía es ocultarla, transformándola en una unidad de términos asumidos, con una reafirmación de la sustancia que se realiza pero «solamente como uno»⁴⁴⁰, desechando fuera de sí

⁴³⁴ GW 7, 62, 6: „verhältnißlosen Beziehung, zum Quantum, der Beziehung eines Ganzen und der Theile“.

⁴³⁵ GW 7, 62-63, 30: „Was sich ganz vernichtet, ist die leere Gedoppeltheit des getrennten Seyns“.

⁴³⁶ GW 7, 64, 14: „fällt aber das für sich seyn der Unendlichen zusammen“.

⁴³⁷ Ibid, 24: „das ausgeschlossene das unterschiedenseyn der im Product ununterschiedenen ist“.

⁴³⁸ F. Biassuti, M. Giacin, *La relazione dell'essere* en Hegel, *Logica e Metafisica di Jena 1804/1805*, Verifiche, Trento 1982, p. 332: «occultata, non di fatto superata».

⁴³⁹ GW 7, 65, 6: „in demselben vielmehr auseinandergefallen“.

⁴⁴⁰ Ibid, 26: „nur als Eine“.

nuevamente a lo otro como opuesto. Por esta razón, en esta unidad, es imposible que el infinito se vea realizado, sino que nos encontramos siempre en el terreno de la reflexión finita; la nota positiva del movimiento dialéctico es que, en esa mediación, se salva la relacionalidad de los opuestos, impidiendo pensar en la autonomía real de dos sustancias, de forma tal que los dos momentos resultantes de la relación de causalidad son «de este modo iguales a sí, indiferenciados, indistinguibles»⁴⁴¹. Se trata, entonces, de una ambigua unidad: una unidad en la que los miembros están diferenciados pero no se diferencian en nada; con otras palabras, podríamos decir que la diferencia está latente y que ésta no ejerce su fuerza sobre los miembros por lo que la unidad parece seguir estando quieta. Esta unidad negativa presenta una infinitud, al asumir los momentos de la oposición, pero no deja de ser una mala infinitud porque la asunción está dirigida por la reflexión exterior. Precisa Hegel, que al final de la relación de causalidad, no estaría puesta sino la «mala-infinita pluralidad de los unos numéricos»⁴⁴², recordando el resultado del momento de la cantidad. Pero la simplicidad indiferente de la sustancia, en estos momentos, no es indeterminada, sino determinada justamente como simplicidad, e igualmente su opuesto tiene la misma determinación. En tal sentido, se establece una acción recíproca entre dos determinaciones que aun siendo opuestas se comportan de la misma manera. Ahora bien, la oposición de este momento se debe a que las determinaciones opuestas no saben de su común acción e incluso se creen sustancias opuestas; por tanto, éstas contienen en sí la mala infinitud que presentaba su determinación, a saber todos los momentos precedentes de la dialéctica entre posibilidad y realidad concernientes a la sustancia siguen presentes para cada lado de la relación. Cada lado tiene la oposición dentro de sí y su unidad con lo otro fuera de sí; la unidad les es indiferente y «su referencia es una continuidad»⁴⁴³. Tenemos así, una división entre la unidad que representa el concepto de una infinitud y las determinaciones contenidas en esa unidad que lo ignoran, impidiendo que esa infinitud se realice. La acción recíproca presenta una infinitud, pero «paralizada en el producto de la relación causal»⁴⁴⁴, a causa de la asimetría de sus momentos con respecto a la reflexión: las determinaciones que mantienen su oposición no saben de la unidad que las engloba y por tanto se encuentran a un nivel de mediación inferior. Esto implica que la relación en su conjunto mantenga una cierta exterioridad y no realice su objetivo. Al mismo tiempo,

⁴⁴¹ GW 7, 66, 2: „sie sind sich auf diese Weise gleich, eigentlich ununterschieden und ununterscheidbar“.

⁴⁴² Ibid, 12: „die schlechtunendliche Vielheit numerischer Eins“.

⁴⁴³ GW 7, 67, 6: „ihre Beziehung ist eine Continuität“.

⁴⁴⁴ Ibid, 18: „paralysirt in dem Producte des Causalverhältnisses“.

la determinación común que cada miembro tiene con su opuesto en la acción recíproca prevalece sobre «lo negativo de la referencia»⁴⁴⁵ pero no por ello quita la indiferencia de la relación misma. Hegel parece aquí decir que, no obstante se haya superado la indiferencia de esa unidad negativa, la nueva oposición no es consciente de la exigencia de la mediación y, por ende, no hace progresar el desarrollo lógico hacia una interiorización de la reflexión. Hegel escribe: «la acción recíproca, en vez de producir el verdadero movimiento, el ser recíproco de cada una en la otra [determinación], las pone más bien en la quietud del equilibrio, ya que asume en ellas mismas la diferencia»⁴⁴⁶. Esto es: el movimiento de las determinaciones de la acción recíproca es interior a la determinación misma y no rompe realmente con la indiferencia de la una con la otra; la acción recíproca no es otra cosa que la representación de las fuerzas que actúan al mismo tiempo, pero sin saber una de la otra y, por lo tanto, sin que pueda haber un verdadero transitar de una en la otra.

Al igual que en la subsección precedente, Hegel añade dos anotaciones que intentan explicar mejor los pasajes y evidenciar los resultados. Se destaca de hecho que «la actividad en la relación de causalidad se muestra demasiado inmediatamente más bien como una no-actividad»⁴⁴⁷. Se trata solamente de un movimiento de poner y anular una determinación contra la otra, pero, como hemos visto, se trata de un movimiento contradictorio porque la separación permanece. Y si la acción recíproca es la duplicación de ese movimiento, esto lleva sólo a una división interna de la determinación, ya que una determinación «no puede encontrarse con la otra en una parte distinta de aquello según la cual ésta es activa, de forma tal que cada una se divide en un lado activo y en un lado pasivo»⁴⁴⁸. Toda esta producción de infinitudes (evidentemente aparentes) no sirve para nada porque no inciden en la esencia de la relación. A esto se refiere Hegel cuando escribe que «la actividad absoluta no está para nada en el ser del mismo entero, del mismo simple [...] se llega solamente a esta infinitud paralizada»⁴⁴⁹. Paralizada, porque en realidad no es una infinitud sino una regresión indefinida que no afecta al conjunto de la relación.

⁴⁴⁵ GW 7, 68, 4: „das negative der Beziehung“.

⁴⁴⁶ Ibid, 7: „Die Wechselwirkung, statt die wahrhaftige Bewegung, das gegenseitige Seyn einer jeden in der andern hervorzubringen, setzt sie vielmehr in die Ruhe des Gleichgewichts, indem sie den Unterschied an ihnen selbst aufhebt“.

⁴⁴⁷ GW 7, 68, 12: „Die Thätigkeit im Kausalitätsverhältnisse zeigt sich zu unmittelbar als vielmehr eine Nichtthätigkeit“.

⁴⁴⁸ Ibid, 25 „es kann nicht die eine die andere gleichsam an eine andere Stelle treffen, als diese andere thätig ist, so daß jede in eine thätige und in eine leidende Seite sich theilte“.

⁴⁴⁹ GW 7, 69, 6; 8: „die absolute Thätigkeit ist schlechthin nicht in dem Seyn desselben Ganzen, desselben einfachen“; „es kommt nur zu dieser paralysirten Unendlichkeit“.

Esto implica otra (mala) consecuencia (que Hegel explica en la siguiente anotación): a saber, esta actividad no produce un conocer porque para ello habría antes que «romper absolutamente esta unidad y presentar los extremos pura y simplemente»⁴⁵⁰, es decir que no puede producir conocimiento si los opuestos no pasan uno en el otro, pero realmente y no sólo en el juego de determinaciones finitas o, como dice Hegel un poco más adelante, en la acción recíproca, donde «lo cualitativo se reduce a un cuantitativo»⁴⁵¹. Este pasaje es otra forma de presentar la incapacidad de las categorías cuantitativas a la hora de producir un saber sintético, ya que todos cambios al interno de las determinaciones que la acción recíproca produce, están ya contenidos en su esencia y por tanto están ya presupuestos en su momento inicial.

Aun así, la acción recíproca, esta infinitud paralizada, como la define Hegel, «tiene que presentarse en cada uno de sus momentos»⁴⁵²: a saber, en el momento en que las determinaciones se presentan su ser opuesto (como relación de sustancialidad y relación de causalidad), pero también en el momento en el que la relación en su conjunto vuelve en sí como «acción recíproca formal»⁴⁵³, esto es, como momento inmediato y momento reflexionado. Hegel distingue entonces entre la indiferencia de la sustancialidad y la de la acción recíproca: si en la primera, la sustancia era solamente la posibilidad, «la unidad vacía, referida a ambos»⁴⁵⁴ lados de la oposición, en la acción recíproca es necesario que para que se afirme un lado, el otro deba ser negado. Esto ocurre porque cada lado es en una unidad simple en sí e igual a su opuesto y por tanto cada uno es la unidad, pero sólo en un cierto momento, mientras que, en el siguiente, pasa a ser su opuesto. Un momento se complementa con el otro, así que Hegel considera que las dos determinaciones han de considerarse «una como desaparecer y la otra como surgir»⁴⁵⁵. De esta forma la necesidad de afirmarse de una coincide con el negarse la otra, pero, esta necesidad concierne al conjunto de la relación y no a cada momento tomado singularmente. Por eso Hegel escribe que «la oposición de ambos [esto es, del desaparecer y del surgir] es infinitamente mediada: y el desaparecer como el surgir es este mismo traspasar infinitamente mediado, no como un ser traspasado, como en el concepto de acción recíproca misma, sino puesto

⁴⁵⁰ Ibid, 18: „diese Einheit erst absolut zerreißen, und die Extreme, rein und einfach darstellen“.

⁴⁵¹ Ibid, 30: „das qualitative reducirt sich auf ein quantitatives“.

⁴⁵² GW 7, 70, 16: „muß sich an jedem seiner Momente“.

⁴⁵³ Ibid, 27: „formale Wechselwirkung“.

⁴⁵⁴ GW 7, 71, 8: „die leere Einheit, bezogen auf beyde“.

⁴⁵⁵ Ibid, 30: „sie muß vergehen, und die andere entstehen“.

negativamente»⁴⁵⁶. Negativamente quiere decir reflexivamente, considerando una misma determinación por dos lados distintos, afirmándola y negándola al mismo tiempo. Si las determinaciones opuestas son lo mismo y conllevan que su afirmación implique la negación de lo otro, el resultado debería ser la anulación de una y la primacía de la otra. Pero esto podría suceder solamente si nos encontrásemos en un ámbito de determinaciones no relacionadas, inmediatas, tal como podía ser al comienzo de la sección *Referencia simple*. Aquí sin embargo nos encontramos en un momento de la *Relación*, que como hemos visto implica ya un contexto reflexivo. Así que, por mucho que lo intenten, ninguna determinación puede terminar con su opuesto, porque esto implicaría acabar con la relación misma, algo que, a estas alturas, es ya imposible: recordemos que el momento cualitativo que genera este desarrollo (es decir, el proceder de toda la relación del ser) es la sustancia, y la sustancia tiene por principal característica ser «el espacio en el que los momentos de la oposición subsisten»⁴⁵⁷; dicho de otro modo, la sustancia se puede y se debe determinar, pero en primer lugar, existe una relación fundamental entre la sustancia y la reflexión sobre la misma, y nada puede salir fuera de esa relación (la relación del ser justamente) y oponerse a ella. La acción recíproca no es más que ese transitar dentro de la relación y justamente su valor positivo, para Hegel es su movimiento, su mediación continua. «EL TRAPASAR es en verdad la sustancialidad, la determinación del subsistir mismo»⁴⁵⁸, así que toda oposición siempre termina recogiendo en la sustancialidad, es decir volviendo al momento inicial, pero esta vez no como oposición inmediata sino como mediación. Hasta aquí tenemos la descripción del resultado final, pero debemos recordar que siempre permanece la oposición entre el ponerse no reflexivo de las determinaciones opuestas de la acción recíproca y su recogerse en la unidad. Para la reflexión, para *nosotros*, la acción recíproca es la mediación y el traspasar continuo de una a otra determinación, pero «ellas mismas están divididas; ellas, a través de la esencia de la acción recíproca, están separadas cada una para sí»⁴⁵⁹. Hegel desarrolla ambos lados de la relación, a saber su reposar en la relación como el permanecer irreflexivamente separado de las determinaciones, sin encontrar realmente un punto de conjunción. Lo que parece querer enfatizar es el ese movimiento que la acción

⁴⁵⁶ Ibid, 30: „Die Entgegensetzung beyder ist unendlich vermittelt; und das Vergehen, so wie das Entstehen ist dieses unendlich vermittelte Übergehen selbst, nicht als ein übergegangeneyn, wie in dem Begriffe der Wechselwirkung selbst, sondern negativ gesetzt“.

⁴⁵⁷ GW 7, 39, 12: „der Raum in welchem die Momente des Gegensatzes bestehen“.

⁴⁵⁸ GW 7, 72, 7: „DAS ÜBERGEHEN ist in Wahrheit die Substantialität, die Bestimmtheit des Bestehens selbst“.

⁴⁵⁹ GW 7, 73, 25: „sie sind getheilt; sie sind durch das Wesen der Wechselwirkung, getrennt jede für sich“

recíproca genera: movimiento que, aunque sea insensato a los ojos de la unidad anticipada por la reflexión, permite que la sustancia no sea «el vacío de la unidad»⁴⁶⁰. Hegel escribe, concluyendo la sección, que «la línea del surgir y del desaparecer va hacia adelante y hacia atrás, al infinito, y hay otras muchas infinitas líneas e infinitos puntos de división y de origen. Este entrelazarse y cruzarse infinitos del surgir y del desaparecer hace de la realidad un ser de las sustancias que surge y en este surgir desaparece»⁴⁶¹. Es decir que el movimiento incesante, aparentemente contradictorio, de la acción recíproca, en realidad, afirma la sustancialidad en cada paso que da. Así, «la relación ha cumplido con su concepto; no ha salido fuera de sí; y la cumplimentación de su concepto se pone como lo que es en sí misma, un completado ser uno de las determinaciones opuestas»⁴⁶²; se establece la circularidad de la sustancia y se eleva la inmediatez de la misma a un nivel reflexivo y se anulan, por tanto, la apariencia de sus oposiciones. Realizado el concepto, la relación puede ser asumida y ser pensada bajo el respecto de la idealidad: a saber, como relación del pensar.

4.3.2. La Relación del pensar: la reflexión a la prueba de la escisión del juicio.

La subsección relativa a la relación del pensar se abre destacando el resultado de la relación del ser; a saber que «el infinito como acción recíproca realizada ha sido paralizado; éste es el completado-ser-uno, es decir un ser uno de aquellos que no son como opuestos»⁴⁶³. Lo que se nos presenta nuevamente es el concepto de sustancia en el que son contenidos los varios momentos que han sido presentados, de los que se ha mostrado su necesaria relacionalidad, pero que permanecen aún indiferentes entre ellos; esto es, la relacionalidad de las categorías dinámicas desplegada a lo largo de la sección es necesaria solamente con respecto a nuestra reflexión o, más precisamente, la relacionalidad de los momentos de la relación del ser es intrínsecamente necesaria, pero, en cuanto resultado, su necesidad se muestra sólo para una reflexión que sigue siendo la nuestra. Los momentos de la Relación del ser se concluyen con una contradicción que

⁴⁶⁰ Ibid, 30: „das leere der Einheit“.

⁴⁶¹ GW 7, 74, 9: „Die Linie des Entstehens und Vergehens geht vor und rückwärts fort, ins unendliche, und es sind ebenso unendliche Verwirrung und Durchkreuzung des Entstehens und Vergehens, macht die Wirklichkeit zu einem entstehenden und darin vergehenden Seyn der Substanzen“.

⁴⁶² GW 7, 75, 10: „Das Verhältniß hat seinen Begriff erfüllt, es ist nicht aus sich herausgetreten; und die Erfüllung seines Begriffs ist daß es sich setzt, als das was [es] an sich selbst ist, ein erfülltes Einsseyn der entgegengesetzten Bestimmtheiten“.

⁴⁶³ Ibid, 22: „das Unendliche ist als realisirte Wechselwirkung paralysirt worden; es ist das erfüllte Einsseyn, d. h. ein einsseyn solcher, die nicht als entgegengesetzte sind“.

consiste en su ser diferentes pero unidos a la vez, es decir, que son reflexionados e irreflexionados a la vez porque, como momentos que conciernen a la sustancia, mantienen la unilateralidad de lo objetivo.

Resumiendo los resultados alcanzados por la infinitud, deberíamos afirmar que, a través de ésta, entramos en un ámbito de determinaciones reflexivas que implican una necesaria relacionalidad, pero no podemos considerar aún que la reflexión sea completamente inmanente al contenido. Al contrario, la división entre una relación del ser y una del pensar, indica justamente la presencia de una reflexión exterior y de una inmanente y, que por tanto, la tarea de toda la sección del *Verhältniss* es precisamente la de hacer converger ambas reflexiones, o más correctamente: hacer desaparecer la reflexión externa en la interna, hasta llevarla a coincidir con el contenido que describe. Hemos de recordar, sin embargo, que esta tarea, según el proyecto hegeliano, solamente se podrá considerar realizada en la *Metafísica* y que, por lo tanto, todo el desarrollo contenido en la *Lógica* debe considerarse todavía como un ejercicio crítico-escéptico, orientado a eliminar esa reflexión exterior que aún afectaba a las formas tradicionales de la lógica. Recordemos que Hegel, ya en el *Differenzschrift*, reivindicaba la primacía de la razón frente al entendimiento, expulsando a éste del territorio que “abusivamente” ocupaba. Por tanto, la confrontación crítica con las formas tradicionales de la lógica es tan necesaria como el resultado obtenido: la vía crítica que recorre negativamente los pasajes de la tradición ya no es solamente una introducción que permanece fuera del sistema, sino que aspira a cumplir la transición hacia el resultado de la unidad del saber especulativo. Con este proceder, se van recorriendo las categorías matemáticas en la *Einfache Beziehung*, las categorías dinámicas en la *Relación del Ser*, y, ahora que hemos evidenciado la presencia de una reflexión todavía exterior, debemos reflexionar en torno a esa reflexión. Pero, para Hegel, esta reflexión que apunta a ser especulativa no se puede desarrollar libremente, sino justamente sobre los elementos de la lógica subjetiva tradicional, a saber, el concepto determinado, el juicio y el silogismo.

Recordemos que ya en uno de los fragmentos de 1801/02, una de las tareas principales era aquella de recorrer aquellos momentos de la lógica subjetiva porque, aunque fuesen parte del entendimiento, ahora pertenecen «a la organización del Espíritu humano»⁴⁶⁴. Así que Hegel ahora los vuelve a retomar, pero en un contexto relacional mucho más

⁴⁶⁴ GW 5, 273.

sólido, ya que en primer lugar se ha mostrado la necesaria relación en el respecto objetivo. Además, justamente, es necesario que la reflexión sobre la reflexión se desarrolle a través de formas definidas para que su exterioridad se reduzca y la reflexión quede bien sujeta a un desarrollo dialéctico. La intención hegeliana es en este caso la de absorber el resto que esa reflexión exterior representa, vinculándola a formas lógicas determinadas y al mismo tiempo vivificando a éstas. Dicho de otro modo, para Hegel, si tomamos por separado, por un lado, la reflexión y, por el otro, las determinaciones categoriales, no nos queda otra cosa que la rigidez y la formalidad del entendimiento finito, ya que las determinaciones categoriales sin el impulso negativo de la reflexión son algo muerto y la reflexión sin asumir formas determinadas no es nada más que un pensamiento indeterminado que presenta dificultades a la hora de concretarse en la realidad. Nos encontramos de hecho en un ámbito problemático al que Hegel afrontaba ya en *Glauben und Wissen*, en torno a la posibilidad de los juicios sintéticos a priori y donde el instrumento más avanzado, en tal sentido, era la imaginación productiva que, en su versión fichteana, se concebía como algo verdaderamente racional, pero a la vez oscilante e incapaz de mantener una relación con la realidad. Por el contrario, la síntesis, que Hegel busca, de ambos momentos tiene que dar lugar a una vía que construye el camino hacia un saber especulativo, formando parte del sistema mismo y estructurándose en la realidad efectiva.

Así Hegel escribe que «nuestra reflexión se convertirá en la reflexión de esta relación misma»⁴⁶⁵. La forma lógica de ese infinito paralizado que tenemos al final de la acción recíproca se traduce en los momentos de lo universal y lo particular. Así lo universal no es «unidad pura, sino completada, el ser uno igual a sí mismo de los opuestos; lo particular no es una sustancia, sino el diferente es un puesto como asumido»⁴⁶⁶, esto es, lo particular es una determinación que se determina justamente por su ser asumida en la unidad. Lo particular no deja de ser particular aunque esté incluido en la unidad de lo universal y por tanto relacionado, aunque inconscientemente, con su opuesto. La universalidad consiste justamente en el hecho de que lo particular está y no está al mismo tiempo. El universal es unidad negativa ya que reúne en sí las determinaciones opuestas pero asumidas de lo particular, siendo «la forma de lo particular»⁴⁶⁷ y no lo que se contrapone a éste. Lo

⁴⁶⁵ GW 7, 76, 4: „unsere Reflexion wird die Reflexion dieses Verhältnisses selbst werden“.

⁴⁶⁶ Ibid, 5: „reine Einheit, sondern erfüllte, das sich selbstgleiche Einsseyn der entgegengesetzten; das besondere ist nicht eine Substanz, sondern das unterschiedene ist ein als aufgehobengesetztes“.

⁴⁶⁷ Ibid, 22: „die Form des Besondern“.

particular como asumido se refleja en lo universal, y así tenemos el primer momento de una reflexión reflexionada, a saber el concepto determinado.

El concepto determinado presenta, por un lado, una estructura análoga a la de la categoría de la cualidad, sólo que en un nivel más elevado y elaborado por el lado subjetivo, y, por otro lado, mantiene una continuidad con el momento precedente de la acción recíproca. Con respecto al último momento de la relación del ser, Hegel observa que «este ser es la simple infinitud aplacada; el existir de lo determinado; su ser tiene el mismo significado de la universalidad; es un determinado, pero como particular»⁴⁶⁸, esto es, asistimos a una compenetración de lo universalidad y lo particular, en un resultado sin movimiento. Sin embargo, Hegel anota una importante diferencia: «en la relación del ser la determinación no está al mismo tiempo reflejada en sí, no es sí misma, sino que procede solamente hacia el exterior»⁴⁶⁹. Esto quiere decir que, en la Relación del ser, el resultado llevaba a una infinitud paralizada porque el grado de exterioridad de los elementos contrapuestos impedía el completamiento de la unidad. Aquí, habiendo ya reflexionado toda la *Relación* precedente, universal y particular caen uno en el otro, hasta anular, justamente, su exterioridad. De hecho, escribe Hegel, «en el concepto determinado, la determinación y la reflexión son por excelencia lo uno, simple»⁴⁷⁰, pero pronto se revela que esta unidad no puede realizarse porque, al igual que en el momento precedente, ella es contradictoria. Ahora podemos ver en qué sentido el concepto determinado guarda una analogía con el momento de la cualidad. El mismo Hegel escribe que «el concepto determinado está sujeto a la misma dialéctica de la cualidad»⁴⁷¹ e, inmediatamente después, reconoce que «hay de hecho una contradicción entre la determinación y el ser reflejado, aquella es sólo un lado de la oposición, ésta es la unidad de ambos»⁴⁷². Hegel sigue bastante de cerca el paralelismo entre cualidad, acción recíproca y concepto determinado: respectivamente tenemos a los muchos, a las sustancias contrapuestas y a los particulares que se encuentran en la unidad de lo Uno, de la acción recíproca y de lo universal. Y en todos los casos, se

⁴⁶⁸ GW 7, 77, 13: „Diß Seyn ist die einfache beruhigte Unendlichkeit; das existiren des bestimmten; sein Seyn ist gleichbedeutend mit Allgemeinheit; es ist ein bestimmtes, aber als besonders“.

⁴⁶⁹ Ibid, 17: „im Verhältnisse des Seyns, die Bestimmtheit, nicht zugleich in sich reflectirt, an ihr selbst ist, sondern nur nach aussen geht“.

⁴⁷⁰ Ibid, 19: „In dem bestimmten Begriffe, ist die Bestimmtheit, und die Reflexion schlechthin eins, einfach“.

⁴⁷¹ Ibid, 31: „Das bestimmte Begriff ist derselben Dialektik unterworfen, der es die Qualität ist“. De hecho, como Hegel escribe poco antes: GW 7, 76, 29, „das bestimmte Seyn hat eine ganz andere Bedeutung erhalten; es ist selbst in Wahrheit nichts anderes als der bestimmte Begriff“ (El ser determinado ha recibido un significado completamente distinto; éste mismo en verdad no es otra cosa que el concepto determinado).

⁴⁷² GW 7, 77, 33: „es ist der That ein Widerspruch zwischen der Bestimmtheit, und dem reflectirtseyn vorhanden, jene ist nur Eine Seite des Gegensatzes, dieses die Einheit beyder“.

desemboca en una unidad negativa. Sin embargo, esta unidad no es igual en los tres momentos: asistimos a una progresiva inmanentización de la reflexión, de tal manera que la contradicción que surge en esa unidad negativa será siempre mayormente constitutiva del momento siguiente, reduciendo por consiguiente siempre más la exterioridad que aún permanece. Por detallar algo más el paralelismo, podemos recordar que el límite de la cualidad ni siquiera se encontraba dentro de una relación necesaria, sino simplemente era una *Respectividad simple*, la acción recíproca estaba marcada por la inmediatez de la sustancia, mientras que ahora nos movemos en un ámbito de determinaciones de la reflexión, en el que es la misma reflexión el tema de sí misma y por tanto se presenta una tendencia contra la exterioridad.

Veamos más en detalle cómo se comporta el concepto determinado: el ser determinado que corresponde al primer momento de la cualidad se convierte en concepto determinado gracias al ámbito reflexivo en el que se encuentra. Como ya hemos visto, las categorías en el ámbito de la *Einfache Beziehung* mantienen su relacionalidad en un plano accidental; sin embargo, tras el pasaje a través de la infinitud, la relación es necesaria y, por tanto, la forma de presentarse del ser determinado en un contexto relacional y reflejado es el concepto determinado. Al igual que el momento final de la cualidad era el límite, también el concepto determinado desemboca en un resultado parecido, esto es, en una contradicción. En tal sentido, el concepto determinado es una unidad en la que los opuestos no se oponen entre ellos, aunque subsisten como tales, a saber, lo universal no se contrapone a lo particular, sino que es su forma: lo particular se reconoce como particular en lo universal, y éste es la posibilidad de aquél. Pero esta unidad que permite la presencia simultánea de universalidad y particularidad no puede ser más que una unidad negativa (al igual que el límite): de hecho, lo universal debe ser pensado solamente como una posibilidad de lo particular, o como la unidad que incluye y reúne a muchos particulares pero siendo universal de un particular, también él se particulariza. Al igual, lo particular, al ser reflexionado, pierde su particularidad en virtud de su confluir en lo universal, reconoce que es un particular más junto a otros que también se reconocen en lo universal. Esto quiere decir que el concepto determinado se desdobra dentro de cada uno de sus términos. Así escribe Hegel que el concepto determinado «existe de forma duplicada, de ser una vez un determinado y de relacionarse por tanto a la unidad negativa, que es su infinitud; pero como unidad en sí reflejada es él mismo unidad negativa» pero

puesta «como simple unidad positiva, esto es, como universalidad»⁴⁷³. Esto es, lo universal contiene las determinaciones de lo particular y lo particular se niega para verse reflejado en lo universal; la universalidad deviene, por tanto, una «propiedad»⁴⁷⁴, escribe Hegel, de lo particular; pero cada particular tiene diversas propiedades, esto es, cada particular puede reconocerse en varios universales, ya que éstos se han determinado perdiendo su universalidad.

Pero frente a la contradicción que se da entre lo universal y lo particular, está nuestra reflexión que considera que la realización del concepto determinado sea justamente su «reflexión en sí mismo»⁴⁷⁵. Lo particular reflejado en sí mismo, esto es, como concepto determinado realizado es «de igual modo unidad positiva, universal»⁴⁷⁶; la realización del concepto determinado consiste justamente en negarse a sí mismo pero en la forma de lo universal, dando lugar a esa doble subsunción y manteniéndose en una unidad consigo mismo. Así, el concepto determinado se realiza como juicio en el momento en que afirma igualmente su determinación y contiene también la posibilidad de su negación.

El juicio es la explicitación de la contradicción contenida en el concepto determinado. Este momento de la lógica tradicional resulta bastante familiar desde los primeros escritos hegelianos, o incluso, anteriormente, si pensamos en la influencia que el fragmento de Hölderlin *Sein und Urteil* ejerció sobre el joven Hegel. En línea con esa influencia, y con la propuesta de la filosofía de la identidad de Schelling, el juicio representaba el elemento más típico del entendimiento: la separación, la escisión, lo desunido. Sin embargo, en la *Lógica* de Jena, para Hegel, el juicio asume, junto a la función de lo negativo y de la reflexión en su conjunto, una función importante. En el marco de la presentación de las formas lógicas subjetivas, el juicio constituye la parte central, representa el momento de más intensa alteridad con respecto a la unidad del Ser. El juicio «es el momento del ser otro del concepto, a saber su (mala) realidad (Realität), en el que lo que en él está puesto como uno, se separa y es distinguido para sí»⁴⁷⁷; esto es, la negatividad que se despliega a partir de la contradicción inherente, pero implícita, al concepto determinado. Si en

⁴⁷³ GW 7, 78, 10; 15: „Es existirt selbst auf die gedoppelte Weise; das einmal ein bestimmtes zu seyn, und hiedurch sich auf die negative Einheit zu beziehen“; „als einfache, positive Einheit, oder als Allgemeinheit“.

⁴⁷⁴ GW 7, 79, 2: „EIGENSCHAFT“.

⁴⁷⁵ Ibid, 9: „die Reflexion desselben in sich selbst“.

⁴⁷⁶ Ibid, 18: „ebenso positive Einheit, allgemeines“.

⁴⁷⁷ GW 7, 80, 3: „ist das Moment des Andersseyns des bestimmten Begriffes, oder seine (schlechte) Realität, worin das was in ihm als eins gesetzt ist, auseinandertritt, und unterschieden für sich ist“.

aqué, lo universal y lo particular coexistían pero se anulaban, en el juicio, esa contradicción asume las formas explícitas de una relación entre sujeto y predicado. El juicio contiene en sí, como un uno negativo, a la sustancia, pero ésta «ya no está puesta como para sí, como en la relación de la sustancialidad, sino [es] el reflejo en sí mismo, ella misma relacionada a la reflexión en sí misma, a la universalidad, subsumida en esto, puesta sólo como asumida, a saber la sustancia es un particular o sujeto»⁴⁷⁸. Recordemos que en la *Relación del Ser*, la sustancia representaba, en un primer momento, el espacio común del ser, pero terminaba siendo una particularidad que no se sabía como tal y se resistía a la unidad de la acción recíproca; sin embargo, aquí, tenemos una sustancia que sabe de su reflexionarse en una unidad de lo universal, y que aun así, mantiene su particularidad. A esto, Hegel lo llama sujeto. He aquí la prefiguración que luego se realizará en la *Fenomenología del Espíritu*: Hegel comprende que la sustancia deba transfigurarse en un ámbito de determinaciones reflexivas. Esto es, la sustancia como punto de unidad e identidad indiferentes ya no tiene cabida en una metafísica a la que se accede por vía negativa y subjetiva, esto es, a través de la lógica. La sustancia ya no se identifica con la mera objetualidad, sino que pasa a ser sujeto. Pero más correctamente, se debería decir que pasa a ser en la forma de ser del sujeto; a saber, lo que a Hegel le interesa es dinamizar la relación entre lo objetivo y lo subjetivo, superar su separación y no, simplemente, vaciar el contenido de un ámbito para transferirlo al otro. Lo que a Hegel le interesa mayormente a la hora de desplegar el movimiento de lo negativo a través de la presentación de las formas de la lógica subjetiva, es la eliminación de la rigidez de las determinaciones con respecto a la esfera objetiva y a la subjetiva y, con ello, el presentarse de una nueva relación, que es ella misma el ámbito teórico en el que se mueven esas determinaciones. En este caso, podemos afirmar que la sustancia asume la modalidad de la particularidad y asume en el nuevo contexto reflexivo la forma del sujeto. El sujeto representa la subsunción de lo universal en lo particular, y contra esa subsunción se pone otra que es la que da lugar al predicado. Hegel la explica, consecuentemente en relación a la reflexión de lo universal, como el ponerse pero asumido del sujeto que ha de tener la forma del predicado: si la particularidad del sujeto puede tomar forma sólo a través de sus

⁴⁷⁸ Ibid, 11: „aber nicht mehr als solche für sich gesetzt, wie im Verhältnisse der Substantialität, sondern das in sich selbst reflectirte [ist], selbst bezogen auf die Reflexion in sich selbst, auf die Allgemeinheit, subsumirt unter dasselbe, gesetzt als nur eine aufgehobene, oder die Substanz ist ein besonders, oder Subject“.

predicados, también el predicado cobra sentido si se “encarna” en un sujeto. Así «estas dos subsunciones están unidas en el juicio»⁴⁷⁹. Prosigue Hegel en un importante pasaje:

Lo que el juicio expresa es una reflexión extraña al concepto mismo. El sujeto y el predicado son los esenciales en las subsunciones opuestas; en aquella en la que uno es lo esencial, en el otro está puesto como ideal o asumido. La simplicidad del concepto ha desaparecido [...] el juicio no cumple el realizarse del sujeto, sino que en aquél [juicio] éste [concepto] ha salido fuera de sí.⁴⁸⁰

El juicio no tiene intención de unir los términos que reposaban indiferentes en el concepto determinado, sino al contrario insistir sobre su separación, o mejor, insistir sobre el hecho de que ninguna unidad simple es posible y que tampoco la relación que se instaura entre sujeto y predicado (el juicio) es una unidad. El concepto se exterioriza de sí mismo, pierde su mismidad y se somete a juicio. Su salir fuera de sí mismo implica exponerse a la dualidad que él mismo alberga, pero de forma mayormente irreflexiva. En otras palabras, el concepto determinado no comprende explícitamente su dualidad y para ello hay que lacerar su unidad y exponerla en el juicio. Así explica Hegel que tanto el sujeto como el predicado «deben presentarse como poniendo esta idealidad en lo otro [...] pero cada uno es para sí solamente en cuanto el otro no es para sí»⁴⁸¹. La idealidad de la que habla Hegel es su ponerse como asumido, esto es que la forma en la que se encuentra en juicio es la de una relación en la que el trámite, la cópula *es*, se mantiene vacía. El desarrollo del juicio consistirá en llenar esa vacuidad de la cópula hasta que la relación que surja haya asumido completamente los términos precedentes.

La subsección se divide en dos partes que corresponden a estas dos relaciones de subsunción, aunque la segunda forma se denomina habitualmente de inhesión⁴⁸². En la primera parte, el predicado aparece como independiente respecto al sujeto. El predicado deviene «el ser para sí y hace devenir al sujeto puesto como asumido»⁴⁸³. El juicio que deriva de esta relación depende de cómo el sujeto se configura en relación al predicado.

⁴⁷⁹ GW 7, 81, 15: „Diese beyden entgegengesetzten Subsumtionen sind in dem Urtheil vereinigt“.

⁴⁸⁰ Ibid, 16; 23: „das was das Urtheil ausdrückt, ist eine dem Begriffe selbst fremde Reflexion. Das Subject und das Prädicat sind die in den entgegengesetzten Subsumtionen wesentlichen, in der in welcher das eine das wesentliche ist, ist das andere als das ideelle, oder aufgehobene gesetzt. Die Einfachheit des Begriffs ist verschwunden“; „das Urtheil erfüllt vielmehr nicht das Realisieren des Begriffes, sondern dieser ist in ihm ausser sich gekommen“.

⁴⁸¹ GW 7, 82, 5; 8: „Eins ebenso gut als das andere muß sich darstellen, als diese Idealität in dem andern setzend“; „jedes ist aber für sich, indem das andere nicht für sich ist“.

⁴⁸² La operación por la que Hegel considera esas relaciones como siendo también de subsunción es lo que le permite el paso al significado especulativo del silogismo, mientras que Kant, fiel a la distinción entre ambos tipos de lógica (de un lado, Aristóteles; del otro, Leibniz) y a la imposibilidad de compatibilizarlas, niega justamente ese carácter al silogismo, viéndolo como algo sólo formal. Por mor de la inteligibilidad, sin embargo, aquí se hablará -para la segunda parte- de inhesión.

⁴⁸³ GW 7, 82, 23: „macht es zu dem für sichseyenden, und das Subject zu dem als aufgehoben gesetzten“.

De ahí tenemos cuatro formas de juicio: universal, particular, singular e hipotético. En todas ellas se mantiene la vacuidad de la relación, aunque de diversa manera. Por ejemplo, en el juicio universal “cualquier A es B”, el sujeto se anula en el predicado, su particularidad es indiferente, aunque Hegel escribe que «para que el juicio no deje de ser un juicio, éste debe mantener contra el predicado aún la relación de la particularidad respecto al universal»⁴⁸⁴. Este mantenerse es una unidad negativa, en la que el sujeto es indiferente respecto a su contenido (al igual que el concepto determinado) y «no siendo expresada en su esencia, la diferencia entre sujeto y predicado es para estos miembros del todo exterior»⁴⁸⁵. El sujeto confluye en la omnitud (*Allheit*) y con esto se vacía en el predicado: «como totalidad, él en realidad no es sujeto, sino que tiene la universalidad del predicado»⁴⁸⁶; y por lo tanto el predicado pierde su función ya que ha subsumido al sujeto.

Entonces, para mantener la relación del juicio, se da la forma del juicio particular: «algunos A son B; aquí el sujeto no es ya como universal, siendo particular sólo en relación al predicado, sino que expresa en sí mismo la negatividad»⁴⁸⁷, es decir que se limita ya en relación con respecto al predicado. Pero esta limitación es arbitraria e indeterminada. Claramente escribe Hegel que «el juicio particular cesa en realidad de ser un juicio [...] ya que el sujeto: algunos A, es un completamente indeterminado [...] y el juicio opuesto: algunos A no son B, es igualmente correcto»⁴⁸⁸. Esto es, en ningún momento se explica cómo y por qué algunos A son B y otros no. Además la hipótesis negativa (algunos A no son B) nos llevaría al concepto determinado y de nada serviría para realizar la relación. Por otro lado, para que la relación fuera necesaria deberíamos volver al juicio universal, con la única diferencia de que éste reconocería la exigencia de limitación. En resumen, para Hegel, el juicio particular no es otra cosa que «el puro deber ser, la exigencia que el sujeto esté puesto como un uno negativo no es de hecho satisfecha»⁴⁸⁹, a saber, una limitación que no sabe de su limitación. Por otro lado, si quitamos la accidentalidad del juicio particular, y no volvemos al juicio universal, nos

⁴⁸⁴ GW 7, 83, 2: „Daß aber das Urtheil nicht aufhöre Urtheil zu seyn, muß es gegen das Prädicat noch das Verhältniß der Besonderheit gegen sein Allgemeines erhalten“.

⁴⁸⁵ Ibid, 10: „daß der Unterschied von Subject und Prädicat für diese Glieder ganz ein äußerer ist, der nicht an ihrem Wesen ausgedrückt ist“.

⁴⁸⁶ Ibid, 19: „aber als Allheit ist es in der That nicht Subject, sondern hat die Allgemeinheit des Prädicats“.

⁴⁸⁷ Ibid, 28: „Einige A sind B; das Subject ist hier nicht mehr als allgemeines, nur in Beziehung auf das Prädicat besonderes, sondern drückt an ihm selbst die Negativität aus“.

⁴⁸⁸ GW 7, 83, 31; 32; p. 84, 2: „das particuläre Urtheil hört in der That auf ein Urtheil zu seyn“; „denn das Subject: einige A, ist ein völlig unbestimmtes“; „und das entgegengesetzte Urtheil einige A sind nicht B, ist ebenso richtig“.

⁴⁸⁹ GW 7, 84, 16: „das blosse Sollen ausgesprochen, die Forderung, daß das Subject als ein negatives Eins gesetzt sey, ist in der That nicht erfüllt“.

queda que «el sujeto es un uno numérico, un singular»⁴⁹⁰. El juicio singular se expresa en la forma: *esto es B*, pero este “esto” no es ni siquiera un A, un sujeto, es un algo que, evidentemente se escapa de lo universal pero por el simple motivo de que no mantiene ninguna relación con él; el juicio singular se aleja definitivamente del contexto relacional del juicio.

Así que, por un lado, en el juicio universal, la «universalidad ha destruido en sí la singularidad»⁴⁹¹ y, por el otro, al contrario, la singularidad ha roto el vínculo con la universalidad: sólo «el medio entre los dos, la particularidad, es la unidad negativa de ambos, un poner, simplemente presunto, la universalidad y de la singularidad»⁴⁹². Aun así, en la cuarta forma de estos juicios, a saber, en los juicios hipotéticos existe la posibilidad de «la verdadera unificación de ambas»⁴⁹³ (esto es, de la universalidad y de la particularidad, del predicado y el sujeto). En el juicio hipotético “si esto es, entonces es B”, el sujeto podría expresar su particularidad y no ser anulado por la universalidad, pero, respecto al juicio particular, aquí previamente habría que definir la condición de existencia del “esto”. Este juicio permite la unificación de ambos respectos porque se mantiene en el ámbito de la posibilidad: «así el sujeto del juicio hipotético está puesto para sí como algo solo posible»⁴⁹⁴; esto implica que la relación no es necesaria y que por tanto el juicio aquí tampoco se realiza. Sigue tratándose de una exigencia, de una unidad negativa: «los miembros están puestos como ideales; ellos son lo inestable, lo inconstante y está pretendido el medio que sería su necesidad expresada, su identidad puesta»⁴⁹⁵. Parecería que el juicio hipotético obtiene el mismo resultado que el juicio particular y, sin embargo, hay una pequeña pero fundamental variación: si era cierto que «el predicado B domina todo el juicio; él es lo universal que subsume este sujeto bajo de sí»⁴⁹⁶, también hemos podido ver que, manteniendo su posibilidad, el sujeto se resiste a ser anulado y por tanto la estructura del juicio en su conjunto no falla. Recordemos también que en el momento de anulación del sujeto en el juicio universal, caía también la función de universal ya que frente a sí no tenía nada contrapuesto. Aquí sin embargo, podríamos

⁴⁹⁰ Ibid, 20: „das Subject ein numerisches Eins, ein einzelnes ist“.

⁴⁹¹ Ibid, 28: „allgemeines die Einzelheit in sich vertilgt hat“.

⁴⁹² Ibid, 30: „die Mitte zwischen beyden, die Particularität, ist die negative Einheit von beyden, ein bloß gefordertes in einsetzen der Allgemeinheit und Einzelheit“.

⁴⁹³ GW 7, 85, 1: „Die wahre Vereinigung von beydem“.

⁴⁹⁴ GW 7, 86, 4: „das Subject des hypothetisches Urtheil für sich als ein nur mögliches gesetzt“.

⁴⁹⁵ GW 7, 87, 6: „die Glieder sind als ideelle gesetzt; sie sind das schwankende, unstäte, und es ist die Mitte, die ihre ausgedrückte Nothwendigkeit, ihre gesetzte Identität“.

⁴⁹⁶ GW 7, 85, 9: „Das Prädicat B beherrscht das ganze Urtheil; es ist das Allgemeine, welches diß Subject unter sich subsumirt“.

decir que el sujeto, manteniendo su posibilidad, se nivela con el predicado y, aunque por vía negativa, se prepara a pasar al siguiente momento, esto es la inhesión del predicado en el sujeto⁴⁹⁷.

En el siguiente apartado, una vez mantenida la relación en la posibilidad del juicio hipotético, asistimos al retorno del predicado en el sujeto. Es decir que tenemos la situación inversa a la precedente: ahora el sujeto tiene su independencia respecto al predicado, y éste debe ir alcanzando su propia autonomía frente al sujeto, al mismo tiempo que ha de mantenerse la relación del juicio. Hegel nos presenta tres formas de juicio, que se complementan con las anteriores: éstas son el juicio negativo, el juicio infinito y el juicio disyuntivo. El primero de ellos, expresado en la fórmula “B es A”, donde A es el predicado, implica que, análogamente a como lo particular se vaciaba en lo universal y por tanto no era ya en sí mismo, aquí también el predicado A, en el momento en el que inhiere en B, ya no es igual a sí mismo y, por lo tanto, ese predicado, como no-A, cae en la indeterminación: podría ser «el no en general, la pura nada o ser, o aun el no de este determinado A»⁴⁹⁸. Si uno de los términos, en este caso el predicado, cae en la indeterminación, el juicio no se mantiene. El juicio negativo procede de forma parecida al juicio particular, con la diferencia de que la ambigua determinación del juicio negativo da pie al juicio infinito. Esto se debe a que, en el juicio negativo, se esconde una relación que consiste en el desdoblamiento de la posibilidad de A, esto es, la indeterminación de A produciría un tercer término (que Hegel llama C), que estaría a la base del juicio infinito. Respecto a éste, Hegel hace ejemplos más bien irónicos ya que muestra el sinsentido de juicios como «el sentimiento no tiene color rojo, el Espíritu no es largo de seis pies»⁴⁹⁹. Lo que ha pasado, respecto a la forma de juicio precedente, es que, si «en el juicio negativo, el sujeto no tiene este predicado, en el infinito no tiene ningún predicado»⁵⁰⁰. Su correspondencia es con el juicio singular, ya que, igual que en aquél, la extrema singularización de uno de los términos rompe toda relación. Pero la disolución del predicado en el sujeto, que lleva a la nada, es igualmente una determinación, algo que Hegel llama “predicado negado” y que está a la base del juicio disyuntivo. El predicado negado no es simplemente una determinación opuesta del sujeto, ya que las

⁴⁹⁷ Cf. F. Chiereghin, *La relazione del pensare in Hegel, Logica e Metafisica di Jena 1804/1805*, Verifiche, Trento, 1982, pp. 365-371.

⁴⁹⁸ GW 7, 87, 31: „das Nicht überhaupt, das reine Nichts oder Seyn, oder das Nicht dieses bestimmten A“.

⁴⁹⁹ GW 7, 88, 25: „das Gefühl hat nicht eine rothe Farbe, der Geist ist nicht sechs Fuß lang“.

⁵⁰⁰ GW 7, 89, 29: „im negativen Urtheil hat das Subject nicht diese Prädicat, im unendlichen hat es kein Prädicat“.

determinaciones opuestas en el sujeto, sus propiedades, «son solamente otras recíprocamente, no son diferentes una contra la otra»⁵⁰¹. Este predicado negado se coloca fuera de la esfera del sujeto y puede, al igual que aquél, considerarse un universal, pero negativo, que además tiene la ventaja de reflejarse en sí mismo, presentando la contraposición entre A y C. La exposición del predicado negativo en la forma de su separación reflexionada obliga al sujeto a una relación necesaria y ya no indeterminada. Así el juicio disyuntivo obliga a relacionarse con A o con C, y no puede mantenerse en la ambigüedad precedente, sino que debe elegir cual forma del predicado subsumir bajo sí. Pero respecto al anterior juicio, la forma con la que se presenta el predicado ha sido determinada por él mismo, a través de su negación, y así el predicado alcanza su realización.

En gracia a esa doble subsunción (que en la lógica clásica no podría darse, por incompatibilidad entre subsunción e inhesión) es doble la planificación o realización del juicio, porque demuestra la importancia del movimiento que cada término (el sujeto en la primera parte y el predicado en la segunda) cumple para alcanzar su plenitud. El valor de esta doble subsunción está en mostrar que la elaboración de la negatividad se realiza gracias al término que en un primer momento se encuentra sometido a su opuesto, mientras que éste, en su rigidez, no permite progresar a la relación en su conjunto. Antes de mostrar los límites de estas dos subsunciones, deberíamos detenernos sobre la especificidad de los juicios hipotéticos y disyuntivos. Ambas formas, como hemos visto, son las únicas que consiguen que la relación del juicio se mantenga y no se disuelva, en el caso del juicio hipotético con el sujeto que mantiene su particularidad gracias a la posibilidad, y en el juicio disyuntivo con un predicado que contiene en sí su negatividad reflejada. El elemento común a la forma lógica de ambos es que no se trata de una forma simple de juicio, sino compleja, ya que no son juicios basados exclusivamente en dos términos (sujeto y predicado) sino en tres: el juicio hipotético se basa sobre la relación de la posibilidad de que el sujeto sea o no sea y, luego, sobre el predicado con el que se relaciona; en el disyuntivo, el predicado es negado y por tanto, a través de esa negación, se hace manifiesta su duplicidad. Es decir, en ambos casos, se trata de relaciones entre proposiciones y no relaciones simples, esto es, se intensifica la necesidad de la relación con respecto a las otras formas de juicio. Éstas se revelaban insuficientes y contradictorias porque la cópula del juicio permanecía vacía, mientras que en las formas más complejas,

⁵⁰¹ GW 7, 90, 6: „sind nur andere für einander, nicht differente gegeneinander“.

el medio que une y llena la relación está más presente. Hegel, en realidad, no es el primero que hace un tal uso de los juicios problemáticos. La utilidad de unos juicios que no se pueden reconducir a los juicios categóricos está ya presente en Kant⁵⁰², que justamente destaca su carácter complejo, así como su ventaja: mantener una suspensión sobre el resultado. De hecho, para Hegel, estos juicios que premian la posibilidad sobre la certeza, son útiles para permitir la transformación inmanente de las formas del juicio a través de la negatividad, esto es, para remover las fijaciones de las formas lógicas tradicionales. La exposición y superación de las formas del juicio en la *Lógica de Jena* es un buen ejemplo de la intención crítica y a la vez especulativa con la que Hegel quiere proceder.

Pero, justamente, la realización de las formas finitas coincide con su anulación, así que es necesario mostrar por qué y cómo del juicio se pasa al silogismo. Y bien, si es cierto que en la prima subsunción se muestra la realización y la necesidad del sujeto y, en la segunda, viceversa, la del predicado, en ambas relaciones el término que permanece fijo no se ve involucrado en ningún desarrollo, de tal modo que se revela insignificante para la relación. Por lo tanto, al final de toda la sección del juicio, tenemos dos términos que emergen de su desarrollo inversamente a como habían empezado (de la primera subsunción, el sujeto y de la segunda el predicado) y que constituyen el medio que puede dar lugar al silogismo, mientras que las otras partes de esas subsunciones son desechadas. Así concluye Hegel:

El predicado realizado de aquél [del juicio disyuntivo] y el sujeto realizado de éste [del juicio hipotético] están ambos unidos uno y lo mismo, el medio entre los extremos [...] sujeto y predicado cesan de estar conectados mediante el vacío *es* del juicio, ellos están unidos juntos en virtud del medio realizado, que es su identidad, y por tanto, mediante la necesidad, y el juicio ha devenido el silogismo.⁵⁰³

Hegel retoma la transición del juicio al silogismo en la sección que concierne a éste. Escribe Hegel que «el sujeto y el predicado están reunidos juntos, no inmediatamente como en el juicio, sino mediante este desarrollo, que ha tomado el lugar del vacío»⁵⁰⁴; esto es, el silogismo reúne las partes desarrolladas de las anteriores subsunciones y destaca la mediación que en ellas se ha cumplido. La relación entre el sujeto y el predicado ya no tiene significado como juicio, sino en su expresión a través del medio. En cierto

⁵⁰² Cf. Kant, KrV A73-76/ B98-101.

⁵⁰³ GW 7, 93, 20; 24: „das realisirte Prädicat von jenem und realisirte Subject von diesem sind beyde eins und dasselbe, die Mitte zwischen den Extremen“; „Subject und Predicät hören auf durch das leere: ist des Urtheils verbunden zu seyn, sie sind durch die erfüllte Mitte, die ihre Identität ist, und hiermit durch die Nothwendigkeit zusammengeschlossen und das Urtheil ist zum Schlusse geworden“.

⁵⁰⁴ GW 7, 94, 13: „Die so zusammengeschlossenen Subject und Prädicat, sind es auf diese Weise nicht unmittelbar wie im Urtheil, sondern durch diese Entwicklung, die an die Stelle des leeren“.

modo, en el silogismo, el juicio «ha regresado al concepto y es subsumido bajo éste»⁵⁰⁵; bajo el silogismo, el concepto determinado mantiene su realidad (Realität), pero también se relaciona con los extremos que están fuera de él. Aquí también se mantiene un doble desarrollo: por un lado la realización del sujeto como singular y, por el otro, la de lo universal.

En un primer momento, la estructura del silogismo presenta, por tanto, una duplicación del juicio anterior: por un lado, tenemos los elementos realizados de las subsunciones precedentes, que constituyen el medio, y por otro lado, los extremos que no se reconocen en el medio y que se contraponen inmediatamente. Por lo que concierne al sujeto que proviene del juicio hipotético, Hegel escribe que es «pura singularidad de la sustancia. Pero ésta no es ya la misma sustancia, sino que habiendo pasado a través del concepto y habiendo salido del mismo, se ha calmado la mutación de los accidentes [...] esta sustancia es INFINITAMENTE DETERMINADA»⁵⁰⁶. Hegel aquí destaca la “herencia” del movimiento precedente sobre la actual forma del sujeto: éste se hace cargo de las determinaciones precedentes inherentes a la sustancia y de su progresivo desarrollo y transformación del ámbito objetivo e inmediato al subjetivo reflexivo; consecuentemente a esta línea de desarrollo, en primer lugar, el sujeto se situará en el silogismo como lo singular, esto es como la premisa menor. Hegel ordena la estructura del silogismo según tres grados del ascender del singular al universal y del descender del universal al particular. Los extremos son también en el medio (*Mitte*) ya que éste «no es más que el medio (*Mittel*), que no es para sí mismo, sino que es el punto de paso en el ascender del singular al universal, o en descender de lo universal al singular»⁵⁰⁷; en el silogismo se pone en acto la circularidad del movimiento y se mantiene la relación a pesar de la persistencia de los extremos. Aun así, existe una oposición entre la subsunción en el medio y los extremos. De hecho, se trata del presentarse de una contradicción⁵⁰⁸ entre estas dos partes del silogismo. Hegel de hecho escribe que

el silogismo debe realizar su concepto, en cuanto presenta en sí esta contradicción; el medio que se presenta como lo que subsume a ambos [los extremos] sería el universal mismo [...]

⁵⁰⁵ GW 7, 94-95, 27: „es ist in den Begriff zurückgekehrt, und unter ihn subsumirt“.

⁵⁰⁶ GW 7, 96, 2; 7: „reine Einzelheit der Substanz. Aber sie ist nicht mehr die blosse Substanz, sondern als hindurch durch den Begriff gegangen und aus ihm hervorgekommen, ist der Wechsel der Accidenzen beruhigt“; „diese Substanz ist eine UNENDLICH BESTIMMTE“.

⁵⁰⁷ GW 7, 97, „ist sie nur das Mittel, das nicht für sich selbst ist, sondern der Übergangspunkt im Aufsteigen des Einzelnen zum Allgemeinen, oder im Niedersteigen des Allgemeinen zum Einzelnen“.

⁵⁰⁸ El propio Hegel escribe en una nota al margen del manuscrito: GW 7, 96, 30: „Widerspruch im Schlusse α) Subsumirtseyn der Extreme unter die Mitte β) nicht subsumirtseyn («Contradicción del silogismo α) ser asumido de los extremos bajo el medio β) no ser asumidos»).

a éste se contraponen la realización de lo singular, que se presenta como lo que asume lo particular y lo universal en la unidad negativa.⁵⁰⁹

En el silogismo, tenemos, a un nivel superior, la contraposición del juicio: lo que confluye en el medio, se anula en él, y por lo tanto, puede considerarse universal, mientras que lo que se resiste a esa asimilación, se hace cargo de la particularidad y se pone contra lo universal. Sin embargo, esta contraposición puede devenir una complementariedad, gracias a las precedentes mediaciones: es decir, ha desaparecido la separación y toda oposición se mueve en la circulación ascendente y descendente entre lo universal y lo singular. Las direcciones son, sí, opuestas, pero se encuentran en un «flujo contrapuesto»⁵¹⁰, a saber no es una contraposición real porque los términos se encuentran ya en movimiento y así, puede conservarse el equilibrio de ambas y a la vez, su realización.

El primer movimiento de realización concierne al sujeto, que retoma los extremos puestos en la forma inicial del silogismo; por ello, lo singular es «la unidad de muchas y de hecho de infinitas muchas determinaciones»⁵¹¹, pero, recogiendo a éstas bajo una unidad, también subsume la universalidad. Lo que pasa es que esta unidad es negativa, ya que deriva directamente del juicio hipotético, en el que la realidad del sujeto está subordinada a la posibilidad. Por tal razón, escribe Hegel que «este ‘es’ de este sujeto no es otra cosa que el ser completamente vacío [...] la realidad (*Realität*) del sujeto permanece el vacío ser-esto»⁵¹². La universalidad de la singularidad del sujeto sería el espacio vacío donde las infinitas determinaciones se reúnen y se mueven, esto es, un ámbito reflexivo que no puede realizar todas las propiedades que contiene en su unidad, por ello Hegel escribe que el «esto es un puro ente de razón»⁵¹³. El sujeto mantiene su particularidad y, por tanto, para saldar la relación ha de ser subsumido por el universal; a saber, el sujeto «no es unido inmediatamente junto a una determinación, sino mediante ésta a una determinación superior, relativamente universal»⁵¹⁴. Esta mediación implica pasar del silogismo hipotético al disyuntivo, ya que, en la mediación con el universal, el sujeto está obligado

⁵⁰⁹ GW 7, 97, 12; 15: „Der Schluß muß seinen Begriff realisiren, indem er diesen Widerspruch an sich darstellt; die Mitte sich darstellend als beyde subsumirend, wäre das Allgemeine selbst“; „ihr gegenüber steht die Realisation des Einzelnen, das sich darstellt als das Besondere und Allgemeine in negatives Einheit“.

⁵¹⁰ Ibid, 17: „entgegengesetzten Strömung“.

⁵¹¹ GW 7, 98, 3: „die Einheit vieler und zwar unendlich vieler Bestimmtheiten“.

⁵¹² Ibid, 19; 21: „Diß ist dieses Subject, ist aber nichts als das Ganz leere Seyn“; „Die Realität des Subjects bleibt die leere Dißheit“.

⁵¹³ GW 7, 99, 10: „ein blosses Gedankending“.

⁵¹⁴ GW 7, 100, 8: „es nicht unmittelbar mit einer Bestimmtheit, sondern durch diese mit einer höhern relativ allgemeinen“.

a elegir en cuál de sus determinaciones se realiza; esto es, se sale de la posibilidad para dar lugar a la realización, y justamente, nos encontramos frente a la necesidad de la renuncia a las múltiples posibilidades que antes se presentaban. Pero el silogismo disyuntivo presenta una exigencia parecida al momento precedente, no ya en lo que concierne al sujeto, sino al predicado, o mejor dicho, al predicado del sujeto, ya que todo el desarrollo de esta parte concierne al sujeto. Así que, una vez desarrolladas estas dos formas del silogismo, que son opuestas pero que se reúnen bajo una misma unidad, es necesaria la acción recíproca de las mismas, esto es, «la relación del sujeto no a esta determinación, sino A TRAVÉS DE ELLA sólo a otra; y de forma tal que éste sea de nuevo subsumido recíprocamente también bajo el universal»⁵¹⁵. Pero esta posibilidad de relacionarse siempre a una determinación de nivel superior no es más que un indefinido regreso que no puede acabar la particularidad inicial del sujeto, ya que el asumir de la determinación es un asumir determinado y por tanto el universal se particulariza a su vez. Frente a lo que parecería un intensificarse del medio y la relación, en verdad tenemos su disolución: el medio no deja de ser un punto de tránsito en el que las determinaciones circulan pero no se realizan; el medio no puede ejercer ninguna acción sobre los extremos que circulan por él y estos se recomponen una y otra vez, manteniendo su exterioridad. Así «el silogismo en general no une necesariamente el sujeto al predicado»⁵¹⁶ porque la realización posible de cada una de las infinitas determinaciones del sujeto no puede sino mantenerse como una exigencia, ya que si efectivamente cada una de ellas se realizara el sujeto tendría múltiples predicados, opuestos entre ellos, y por tanto el silogismo no tendría ninguna validez, ya que de lo que se trata es de dar lugar a una relación unívoca y coherente con respecto a su contenido. Sin embargo, aquí lo necesario no es la conexión entre el sujeto y el predicado sino «la accidentalidad del mismo y [la] contradicción de lo conectado»⁵¹⁷. El sujeto ha pasado a través del medio y se ha hecho uno con lo universal. La realización del sujeto es la disolución del medio y la asunción de lo universal en lo singular, pero de esta forma «el sujeto no está unido accidentalmente, es decir mediante una única determinación, a lo universal, sino con todas [las determinaciones], es en sí universal regresado A sí»⁵¹⁸. Es decir, el sujeto mantiene su particularidad, pero ya en el

⁵¹⁵ GW 7, 101, 8: „die Beziehung des Subjects nicht auf diese Bestimmtheit, sondern DURCH SIE nur auf eine andere; und zwar so, daß es gegenseitig auch wieder unter das Allgemeine subsumirt ist“.

⁵¹⁶ Ibid, 15: „der Schluß überhaupt verbindet das Subject dem Prädicate nicht nothwendig“.

⁵¹⁷ GW 7, 102, 4: „Zufälligkeit derselben, und Widerspruch des Verbundenen“.

⁵¹⁸ Ibid, 29: „Subject ist nicht zufällig d. i. durch Eine Bestimmtheit mit dem allgemeinen zusammengeschlossen, sondern mit Allen, ist an sich allgemein in sich zurückgekehrt“.

contexto relacional propio del silogismo: es la particularidad realizada como tal, pero a través de lo universal, es, por tanto, la «definición»⁵¹⁹: el extremo menor del silogismo. En el segundo momento concerniente al silogismo, Hegel desarrolla la realización del universal y la dinámica funciona de forma análoga pero inversa a la realización del sujeto. Diversamente del sujeto, lo universal no tiene particularidad, sino que es «la reflexión en sí misma, que se divide en las determinaciones opuestas y las pone como asumidas»⁵²⁰. Respecto a lo singular del sujeto, la universalidad debe incluir en sí el medio y lo singular, pero intentando incluirlos los pone en una unidad negativa. Al igual que el sujeto en el silogismo, también el universal debe ser «contemporáneamente unidad negativa y positiva»⁵²¹, con la diferencia de que lo universal debe incluir en sí también su opuesto, y la única forma es la unidad de las determinaciones asumidas. Si la realización de lo singular reproducía los extremos disolviendo el medio, lo universal incluye bajo sí el medio y lo singular, y de esta forma también disuelve el medio ya que quita su mediación y la pone bajo la forma de lo universal. Así lo universal «no está conectado a través de un medio a la unidad negativa, sino que es inmediatamente lo mismo»⁵²², mostrando un resultado complementario a la realización del sujeto. Las dos realizaciones corren paralelas justamente porque recogen la dualidad que recorre toda la sección de la Relación: en la Relación del Ser había una «mediación infinita»,⁵²³ mientras que «en la relación del pensar vuelve a la tranquila simplicidad de la referencia»⁵²⁴. Cada uno de los lados «es universal y unidad negativa y unidad de ambos, y la forma determinada bajo la cual están opuestos es cada uno de estos dos, los cuales en sí mismos, es decir cada uno en el otro, están asumidos»⁵²⁵. La subsección del silogismo cierra así no solamente la Relación del pensar, sino toda la sección de la Relación, y por tanto debe recoger el problema inicial que surgía en ésta y que determinaba todo el desarrollo, a saber la categoría de sustancia. Aquel momento inicial, como hemos podido ver, genera una dualidad que no cesa en ningún momento, esto es, la contraposición entre lo particular y lo universal. Pero el objetivo de Hegel no es eliminar la dualidad, sino comprenderla en

⁵¹⁹ Cf. GW 7, 103.

⁵²⁰ Ibid, die Reflexion in sich selbst, sich theilend in die entgegengesetzten Bestimmtheiten, und sie als aufgehoben setzend“.

⁵²¹ GW 7, 104, 13: „negative Einheit und positive zugleich“.

⁵²² Ibid, 15: „es ist nicht durch eine Mitte mit der negativen Einheit zusammengeschlossen sondern ist unmittelbar sie selbst“.

⁵²³ GW 7, 105, 17: „unendliche Vermittlung“.

⁵²⁴ Ibid, 18: „im Verhältniß des Denkens zurück in die ruhige Einfachheit der Beziehung“.

⁵²⁵ Ibid, 21: „jedes ist Allgemeines und negative Einheit, und die Einheit von beydem, und die bestimmte Form unter der sie entgegengesetzt sind, ist jedes dieser beyden, die an ihnen, nemlich jede an dem andern aufgehoben sind“.

una relación que la interiorice y la asuma. Por tanto, se trata de intensificar la relación de forma tal que de una simple contraposición se llegue a una relación necesaria y más elevada. El punto más alto de esta elaboración es el silogismo, pero, como hemos verificado, tampoco ahí se da un único silogismo que incluya ambos lados de la oposición: ciertamente se dan múltiples subsunciones, inversiones y unidades que incluyen a su opuesto, pero siempre se genera esa oposición. Al margen de este reproducirse de la oposición, lo que sí hay que destacar es la mediación que ha realizado todos esos pasajes y que ha permitido interiorizar la reflexión exterior: en el silogismo se presenta el punto más alto de la contradicción, máximamente reflexionada, esto es anulada. No olvidemos que toda la lógica está dedicada a preparar el camino a la metafísica, y por tanto las dos esferas no se confunden. Así que en el silogismo, la lógica muestra su más alto logro en su aspecto crítico, a saber, la presentación anuladora de las formas tradicionales de la lógica, tanto objetiva como subjetiva. Pero hay que notar un importante aspecto: la anulación concierne a los contenidos presentados, pero no a la forma de proceder. El descubrimiento y el uso de la reflexión filosófica ha sido parte de la operación de *Vernichtung*, pero trasciende a la misma y permite la transición hacia la metafísica.

4.4. La Proporción: reflexión del método, método de la reflexión.

La siguiente y conclusiva sección de la lógica, la *Proporción*, da el paso definitivo hacia la metafísica, recubriendo no ya la función anuladora de la Lógica precedente, sino mostrando la unidad de la misma que permite su transición a la Metafísica. En tal sentido, la Proporción, así como sus apartados, remite evidentemente a una función metodológica de la entera estructura de la lógica y, en ello, no faltan tampoco referencias a la kantiana Doctrina del Método. Si el silogismo se detenía en la realización separada del sujeto, por un lado, y del predicado, por el otro, que a su vez se hacían cargo de los momentos de la Relación del ser, falta ahora la unidad que pueda recoger el despliegue de las determinaciones finitas precedentes. Hasta ahora, dicha unidad faltaba porque la forma misma del proceder lógico requería mostrar y mantener la contraposición para destacar la contradicción en su momento más alto. La Proporción realiza esa unidad porque definitivamente interioriza la reflexión⁵²⁶, insistiendo sobre su carácter de instrumento de articulación de las demás determinaciones: hasta el silogismo, no pudiendo eliminar la

⁵²⁶ Y por ende, ha considerarse como una prosecución de la Lógica subjetiva, esto es, por el lado ideal, lo que luego generará mayor problema en la Metafísica. Cf. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit. pp. 176-179.

contraposición, la reflexión permanecía exterior y definía extrínsecamente los límites de las varias figuras, aunque en el interior de éstas, los términos contrapuestos sí alcanzaban una unidad, al ser asumidos. Ahora es posible la “reunión” de las dos relaciones, que hasta ahora corrían paralelas, porque cada una de ellas representa una unidad que ha eliminado toda inmediatez y reflexión exterior. Así escribe Hegel: «la igualdad de ambas relaciones es la referencia regresada a sí misma, ésta es simple como aquellas, y las dos relaciones opuestas son ellas misma puestas [como] ideales»⁵²⁷. Hegel deja claro que las relaciones precedentes pueden transitar hacia la metafísica sólo en el respecto ideal, esto es en la mediación reflexiva que se ha realizado de ellos, y sólo así la unidad de ambos puede ser tematizada como tal. La unidad que se presenta en la Proporción es una unidad reflexiva, pero este gesto reflexivo, el último, resulta necesario, ya que los términos anteriores han sido elaborados y mediados, y la reflexión en ellos ya no es exterior. Es cierto que hay una contraposición entre las relaciones, pero es sólo formal y destinada a disolverse, porque cada una de ellas, en su interior, ya posee un contenido realizado en un ámbito reflexivo relacional.

Antes de comentar detenidamente el texto, hemos de anticipar algunos paralelismos, así como los elementos esenciales de la estructura de esta sección: en primer lugar, debemos considerar que hay una cesura entre los momentos de la Definición y la División, por un lado, y, por el otro, el Conocer. Esto se debe a que los dos primeros momentos “recogen” las realizaciones del silogismo. Así la Definición retoma la realización del sujeto y la División la de lo universal: se trata de una vuelta más al resultado del silogismo, en la que se considera que la función crítico-anuladora ya ha cumplido su tarea, y ahora respecta a la Proporción tratar esos momentos, pero ya en la “antecámara” de la Metafísica. En tal sentido, cabe recordar el fragmento de 1801/1802 *Dass die Philosophie*, en el que, aunque muy sintéticamente, Hegel consideraba que los silogismos podrían tomarse en dos sentidos, a saber, por el lado tradicional y formal como formas de la lógica del entendimiento, pero también por el respecto especulativo, ya que representaban una forma de automovimiento lógico aún no desarrollado. El problema del silogismo tradicional sería, a los ojos de Hegel, la forma en la que se definían los términos del mismo, ya que éstos venían puestos sin más y, como hemos visto, la realización de cada uno de los momentos era independiente del otro; sin embargo, ahora una vez que cada

⁵²⁷ GW 7, 105, 26: „Die Gleichheit beyder Verhältnisse ist die in sich zurückgekehrte Beziehung, sie ist so einfach als diese, und die entgegengesetzten sind selbst die ideellgesetzten beyden Verhältnisse“.

uno de esos momentos se ha realizado independientemente se puede llegar a una verdadera síntesis y dotar al silogismo de una forma especulativa.

En segundo lugar, hay una cierta correspondencia entre los momentos de la Proporción y los momentos precedentes de la Relación del Pensar: la Definición presenta similitudes con el concepto determinado, la División con el juicio y, finalmente, el Conocer con el silogismo. El momento final de la Lógica, en cierto modo, representa un meta-silogismo: realiza lo que el silogismo, aún en su presentación crítica, no llegaba a cumplir.

La Definición comienza retomando el punto al que había llegado la realización del sujeto, de tal modo que «el ser-uno de la unidad positiva y negativa, el sujeto como una determinación puesta y reflejada en sí misma, es algo real (*reales*)»⁵²⁸, esto es, ha caído la oposición que existía en los momentos anteriores y que implicaba el superarse de un momento respecto al otro. Aquí el sujeto tiene realidad porque ha dejado de estar determinado «de forma infinitamente múltiple»⁵²⁹ y es la relación simple de haber regresado a sí. Así el sujeto pierde la accidentalidad que derivaba de su singularidad: el sujeto coincide con su definición y no es más (ni menos) que ésta. Hegel caracteriza a la Definición como «autoconservación»⁵³⁰: el sujeto coincide consigo mismo, incluso repele a su otro, pero en esta mismidad, la definición ha eliminado toda exterioridad, incluyendo aquello que hasta ahora era «sólo nuestra reflexión»⁵³¹. La definición presenta «esta verdadera realidad del esto, que su particularidad es y subsiste y, como tal, es asumida en la universalidad, es para sí, expresa el concepto de proporción en general»⁵³²: el sujeto, en su singularidad definida, puede ser asumido en la universalidad porque ha eliminado su propia accidentalidad, y su realidad consiste en que ha ido “llenándose” a través de un relacionarse dialéctico con lo que estaba fuera de sí, hasta alcanzar la consistencia de lo real. Aun así, la definición presenta solamente un lado de una completa relación del conocer. El mismo Hegel, en una nota al margen, escribe: «dialéctica de la definición; ésta de hecho pone un singular»⁵³³; aunque la definición realiza la unidad de lo ideal y de lo real, esta unidad se refiere sólo al lado singular y requiere por ello un paso más para

⁵²⁸ GW 7, 106, 6: „Das Einsseyn der positiven und negativen Einheit, das Subject als eine gesetzte und ins sich selbst reflectirte Bestimmtheit ist ein reales“.

⁵²⁹ Ibid, 13: „ein unendlich vielfach bestimmtes zu seyn“.

⁵³⁰ GW 7, 107, 8: „Selbsterhaltung“.

⁵³¹ Ibid, 9: „nur unsere Reflexion“.

⁵³² Ibid, 17: „Diese wahrhaffte Realität des dieses, daß seine Besonderheit ist und besteht, und als solche in die Allgemeinheit aufgenommen, für sich ist, drückt den Begriff der Proportion überhaupt aus“.

⁵³³ Ibid, 33: „Dialektik der Definition; sie setzt in der That ein einzelnes“.

alcanzar la unidad que recoja juntos el lado singular y el universal. Hay, por tanto, una dialéctica de la definición que consiste en mostrar como la expresión de la universalidad en el esto del sujeto sigue siendo algo ideal ya que «está puesto sólo como subsumiendo una de las determinaciones opuestas»⁵³⁴ y no alcanza a tener la misma realidad que el lado singular. Por ello, al fin y al cabo, «la definición expresa la exigencia del ser regresado a sí, de la realidad absoluta»⁵³⁵, pero, esto es, sólo la exigencia de tematizar la unidad como tal, y, si «lo particular es una unidad de la universalidad y de la determinación»⁵³⁶, al contrario «lo universal está puesto sólo como determinado»⁵³⁷. El sujeto, en su más alta reflexión, se encuentra con esta asimetría y pasa a ser universal, pero aún no realizado. De primeras, parecería que se repite el movimiento de la realización del silogismo, sin embargo aquí ya no se pasa simplemente de un momento a otro, dialécticamente, como antes. La Proporción, en su conjunto, tematiza la unidad de ambos momentos, y las determinaciones que todavía subsisten son articulaciones de sus momentos, pero que están ya destinadas a superarse en el Conocer. Se trata de mostrar cómo, incluso en el momento conclusivo de la lógica, está presente el motor dialéctico: la negatividad sigue actuando y el resultado hasta ahora obtenido es susceptible de ser negado. Definición y división son momentos de una unidad, y esta unidad está ya dada, no depende de la realización de dichos momentos, sino que más bien se trata de una explicitación de los mismos y de la articulación de la sección.

La División completa a la Definición: al igual que aquella, también la División presenta su autoconservación, pero invertida, esto es, no es la coincidencia consigo misma, sino «el espacio vacío indiferente, el subsistir de las determinaciones»⁵³⁸; un espacio en el que se acogen a las determinaciones singulares reflexionadas precedentemente. Este acoger a esas determinaciones no es otra cosa que asumirlas en su idealidad, pero ya no en un asumir dialéctico, esto es, no se trata de que «el otro de una venga asumido mediante la otra como en la definición unilateral»⁵³⁹, sino de que es lo universal lo que presenta la reflexión misma, la cual puede ya asumir ambos lados en sí, sin tener que verse negada a su vez. Por tal razón, aunque también lo universal se divide en dos miembros, éstos son

⁵³⁴ GW 7, 108, 13: „es ist nur gesetzt als subsumierend Eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten“.

⁵³⁵ Ibid, 17: „Die Definition drückt daher nur die Forderung des in sich zurückgekehrstseyns, der absoluten Realität aus“.

⁵³⁶ Ibid, 22: „das besondere ist eine Einheit der Allgemeinheit und Bestimmtheit“.

⁵³⁷ Ibid, 25: „das allgemeine ist nur gesetzt als bestimmtes“.

⁵³⁸ GW 7, 109, 14: „der leere indifferente Raum, das Bestehen der Bestimmtheiten“.

⁵³⁹ Ibid, 27: „das andere der einen wie in der einseitigen Definition durch die andere aufgehoben wird“.

«determinados mediante la naturaleza del universal mismo»⁵⁴⁰ y no por una reflexión exterior. En sus miembros, lo universal se duplica y se particulariza, pero en ningún momento puede llegar a negar a lo otro o, como escribe Hegel: «a expensas del otro, teniendo ambos los mismos derechos»⁵⁴¹. Aun así, esta conservación de la igualdad de los miembros de lo universal, esta «multiplicación de las definiciones»⁵⁴² también tiene una propia dialéctica, porque, aunque reunidos en una unidad, los miembros de lo universal son indiferentes entre ellos, esto es, se comportan como el sujeto de la definición y lo universal pierde definición. «Las especies deben estar en relación recíproca, justamente sólo como momentos de un entero del género»⁵⁴³, mientras que aquí falta tanto la reciprocidad de las especies (de los singulares), como también la realización del género (universal) como tal, esto es, como unidad negativa.

Finalmente llegamos al Conocer, último momento de la Proporción y también de toda la Lógica y que, por ello, es el lugar en el que se cumple el paso decisivo hacia la Metafísica. Cumplir este paso significa afrontar la presencia de la reflexión en todo el proceso lógico y el problema de su redoblamiento y su interiorización. A partir de este núcleo problemático se puede derivar el conjunto de cuestiones ligadas a la transición de la Lógica a la Metafísica, y por ende, comprender su función, que Hegel establece en vistas de un saber como sistema. Que el problema de la reflexión sea central en el Conocer, lo podemos observar desde el comienzo de esta sección, cuando Hegel escribe que «hasta ahora el paso del concepto hasta llegar a ser otro, es decir hasta hacerse realidad (Realität), así como la recogida de este hacerse otro bajo el concepto, fue [cosa de] nuestra reflexión; un tratamiento dialéctico»⁵⁴⁴. Como hemos podido observar, a lo largo de todo el recorrido lógico, las oposiciones encontraban su síntesis en una unidad negativa, venían asumidas a través de una reflexión que mediaba entre ellas y mostraba su ser contradictorio y su finitud. Las contraposiciones, al principio, eran puramente exteriores, su relación completamente accidental y su superación requería una importante aportación de una reflexión que, como el mismo Hegel declara en varias ocasiones, era nuestra, esto es, la asunción de la contraposición no era aún inmanente sino orientada y dirigida desde

⁵⁴⁰ GW 7, 110, 4: „durch die Natur des Allgemeinen selbst bestimmt“.

⁵⁴¹ Ibid, 24: „es auf Kosten des andern, indem beyde gleiche Rechte haben“.

⁵⁴² Ibid, 30: „Vervielfältigung der Definitionen“.

⁵⁴³ GW 7, 111, „Die Arten müssen in Beziehung auf einander stehen, schlechthin nur als Momente des einen Ganzen der Gattung“.

⁵⁴⁴ Ibid, 23: „Bisher war das Übergehen des Begriffs in sein Anderswerden oder in seine Realität, und die Zurücknahme dieses Anderswerdens unter den Begriff, unsere Reflexion; eine dialektische Behandlung“.

el exterior del mismo movimiento lógico. Con el proceder de la lógica y su progresiva anulación de las formas finitas del entendimiento, la reflexión se hace propia del proceso lógico, restando importancia al papel de “nuestra” reflexión, la relación entre los momentos opuestos se fortalece, a saber, la relación misma ya no es accidental, sino que progresivamente se hace necesaria, y finalmente, se “llena” hasta realizarse ya no sólo *via negationis*, sino llenándose con su propia realidad. La precedente cita también es importante por otra razón: muestra claramente el momento de separación entre la Lógica y la Metafísica. Si bien es cierto que hay una transición entre ambas, también es cierto que la separación permanece y el motivo de esta cesura tiene que ver con la presencia y la acción de un elemento fundamental, a saber, la dialéctica. Para Hegel aún en la *Reinschrift* de 1804/05, la dialéctica deja de estar presente ahí donde ya se ha alcanzado el verdadero saber especulativo. Un tratamiento dialéctico tendrá, por lo tanto, un marcado sesgo negativo y escéptico y un ámbito de acción referido y limitado a la Lógica. Ésta no puede todavía incluir a la Metafísica: aunque el recorrido de la Lógica haya sido complejo y articulado, esto no quita que, desde el planteamiento inicial, el objetivo de esa exposición de la Lógica fuese principalmente crítico y a la vez propedéutico a un saber sistemático. Crítico por lo que concierne a la función anuladora de la lógica, pero también propedéutico porque esa anulación era funcional a la edificación de un sistema pulido de las interferencias del entendimiento y de la conciencia natural. En el momento del Conocer nos estamos preparando para entrar en aquello que sí forma parte del sistema, mientras hasta ahora habíamos elaborado las condiciones de posibilidad del mismo. Y en tal sentido, es ejemplar que se trate justamente del Conocer como momento ya realizado de aquella unidad que ha de dar paso a la Metafísica. El Conocer es una actividad del sujeto y por tanto al comienzo de la Metafísica. La *pretensión* de Hegel es tener un sujeto filosófico, y no ya una conciencia finita, en grado de elevarse a los objetos de la Metafísica sin sufrir el *modus operandi* que lo caracterizaba en las filosofías de la reflexión finita. Podemos ver en tal sentido una prefiguración del enfoque con el que Hegel caracterizará a la *Fenomenología del Espíritu*, aunque con relevantes diferencias. En realidad, más que de un enfoque común, se trata de un mismo problema que se agudiza en la Lógica de Jena hasta que se hace evidente que él es el motivo de su fracaso, mientras que en la *Fenomenología*, constituye el punto de partida: a saber la imposibilidad inicial de reducir e incluir completamente la posición de la conciencia y de su reflexión dentro del proceso lógico. Es cierto que en el manuscrito del 1804/05, Hegel es consciente del problema de la doble reflexión, pero cree poder superarlo a través de la exposición crítica de la lógica,

reduciendo progresivamente la influencia de la reflexión exterior, pero nunca tematizando la conciencia misma. Esto es, Hegel da por hecho que una vez que el proceso lógico haya logrado su forma de proceder inmanente, también la elevación de la conciencia a lo Absoluto se habrá cumplido. Sin embargo, este proceder resuelve solamente uno de los lados necesarios para que esa elevación se cumpla, a saber, justamente el del Conocer, el ideal, pero faltan tanto el lado que podríamos definir práctico-histórico como el objetivo-natural; de hecho, es por ello que siguen a esta Lógica y Metafísica, una filosofía de la naturaleza y una filosofía real en estos *Systementwurfen* de Jena.

A través de estas indicaciones más generales podemos entender el contexto y la importancia del momento del Conocer, pero también sus límites. En primer lugar, se impone una lectura textual para comprender su articulación y la relación con los momentos precedentes.

El pasaje que inaugura la sección, y que hemos citado, sirve a Hegel para marcar las diferencias con respecto a todo lo que precede al Conocer. De hecho, Hegel prosigue resumiendo los momentos principales del recorrido lógico principalmente con la misma intención. Así, mientras que la infinitud era sólo un movimiento exterior Y en las relaciones «se expresaba sólo la exigencia del ser para sí, que no se podía realizar»⁵⁴⁵, en la relación del pensar, sin embargo, «el ser para sí se definía como un ser tal que subsistía en cuanto igual a su contrario y en él se mantenía como sí mismo, como la reflexión en sí misma»⁵⁴⁶, esto es, se privilegiaba la idealidad y la capacidad de metarreflexión de la relación del pensar y el hecho de que ésta condujera a la Proporción, en la que, ahora que hemos pasado a través de la Definición y División y alcanzado el Conocer, «aquí la reflexión se describe a sí misma»⁵⁴⁷. En un primer momento, el Conocer recoge los dos momentos que lo preparan para explicar que no se contradicen, sino que se complementan; acto seguido, Hegel explica la función del Conocer ya en relación a su transición con la Metafísica.

Cuando el Conocer retoma lo que acaba de precederle no hace otra cosa que mostrar la verdad de los momentos precedentes, explicando su contradicción. La base del desarrollo

⁵⁴⁵ GW 7, 112, 13: „es drückte nur die Forderung des für sich seyns aus, die sich nicht realisiren konnte“.

⁵⁴⁶ Ibid, 15: „definierte sich für das sich seyn als ein solches, das wäre indem es seinem Gegentheil gleich, und in ihm sich als es selbst erhielt; als die Reflexion in sich selbst“.

⁵⁴⁷ Ibid, 21: „Hier beschreibt die Reflexion sich selbst“. Esto es, el contenido hasta ahora expuesto se hace claro para una unidad que lo recoge. Cf. R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik : entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, op. cit. pp. 137-141.

del Conocer es igualmente la Definición: un uno «que ha asumido su determinación en la universalidad»⁵⁴⁸; en el apartado de la Definición, esta determinación llevaba a su anulación dialéctica, sin embargo, aquí, el Conocer muestra cómo «la definición no es sólo lo definido, ni sólo la definición, sino la unidad de ambos»⁵⁴⁹: en la unidad de la Proporción, ninguna dialéctica puede ya expulsar a un miembro de la relación, la unidad está completada y se trata ya de que sus miembros alcancen A tener verdad de su realización. Así, nuevamente la definición pasa a través de la división, pero esta vez ya no para ser negada sino para construir el sujeto de forma inmanente a la relación: Hegel habla de *construcción*, refiriéndose al proceso en el que lo particular se define como tal, pero sin perder la relación con lo universal y al mismo tiempo siendo necesario en sí. La particularidad del sujeto deja de transitar de un momento a otro, deja de estar sujeto a los vaivenes dialécticos de la reflexión y encuentra su fundamento reflejándose en lo universal. La construcción consolida la relación y pone lo universal como fundamento, pero no «como una unidad igual a sí misma que caería fuera de ellas»⁵⁵⁰, refiriéndose a las partes que pretende englobar, sino que «PRODUCE lo universal como referencia, como la definición»⁵⁵¹ y así, Hegel anuncia el último momento del conocer: «este reconducir la partición de la construcción a la unidad de la definición es la demostración»⁵⁵². Concebir lo universal como relación implica un hecho importante: aunque es cierto que aún estamos en la Lógica y que no hemos alcanzado lo absoluto, podemos aquí asistir a una dinámica que se volverá a presentar cuando caiga la separación entre lógica y metafísica, a saber, pensar el resultado mismo como relación. Aquí se trata “solamente” de lo universal como término de la relación lógica, pero más adelante (ya incluso en la *Fenomenología*, la intención de Hegel es esa) lo absoluto se vuelve movimiento y relación; esto implica quitar definitivamente la rigidez del resultado impidiendo que vuelva a ser una simple determinación. En cierto modo lo universal como relación rompe la idea de un absoluto pensado como substancia y separado de lo finito para dar lugar al círculo de la reflexión. Así Hegel, resumiendo el desarrollo de las tres potencias de la definición, llega a instaurar el movimiento en el que «lo ente (*seyende*) para sí es [se da] sólo como este Todo del círculo, o sea de la reflexión»⁵⁵³; Hegel toma

⁵⁴⁸ Ibid, 23: „das seine Bestimmtheit in die Allgemeinheit aufgenommen hat“.

⁵⁴⁹ Ibid, 27: „Die Definition ist nicht bloß das Definitum, noch bloß die Definition sondern gerade die Einheit von beyden“.

⁵⁵⁰ GW 7, 113, 12: „es als sich selbstgleiche Einheit ausser ihnen fiele“.

⁵⁵¹ Ibid, 15: „STELLT das Allgemeine als Beziehung, als die Definition HER“.

⁵⁵² Ibid, 20: „Diese Zurückführung der Theilung der Construction zur Einheit der Definition ist der Beweis“.

⁵⁵³ GW 7, 114, 6: „das für sich-seyende ist nur als diß Ganze des Krais es oder der Reflexion“.

fundamentalmente el momento inicial de la particularidad y lo va desarrollando para mostrar su finitud pero también para destacar que es lo singular lo que contiene el germen del proceso dialéctico: es la conciencia la que recoge en sí la unidad de lo universal, la que construye en sí lo absoluto, tal como Hegel recordaba desde los tiempos del *Differenzschrift*; un absoluto que deja de estar separado de lo finito y un sujeto que está animado por la relación que se ha construido con lo absoluto y que se mantiene viva en la reflexión filosófica.

Aquí se está ya delineando ese movimiento de circularidad que sostiene el proceso del pensar y permite la presencia simultánea de universalidad y particularidad: «el resultado de la demostración es que la relación indiferente del entero y de las partes es al mismo tiempo una relación diferente de los momentos»⁵⁵⁴. La circularidad no es otra cosa que la eliminación de los extremos que caen fuera de la relación y la valorización del medio que deja de ser el lugar vacío en el que transitan las determinaciones y se convierte en el centro mismo en el que dichas determinaciones se generan y se relacionan recíprocamente. La proporción es justamente la equivalencia de esas dos relaciones que nivelan sus términos internos, con sus respectivas realizaciones, para instaurar la circularidad de la relación sin que ninguno de los términos prevalezca sobre el otro, pero conteniéndolos todos igualmente realizados. Así: «en el Conocer está por tanto recogido todo lo que se ha dicho hasta ahora, éste es la totalidad de la simple referencialidad, del cuanto, y de ambas relaciones, siendo en sí mismo este movimiento circular»⁵⁵⁵. Pero queda una pregunta fundamental para comprender si esta lógica haya tenido éxito o no: hemos dicho que el Conocer presenta la equivalencia de las dos relaciones precedentes, pero ¿cómo se realiza la compenetración entre ambas? ¿Sabe un respecto del otro? O, dicho de otra forma, ¿cómo se justifica el gesto reflexivo que decreta la necesidad de la unidad del conocer? El problema que surge es el mismo que en algunos pasajes anteriores: el gesto que constituye la unidad se resiste a formar parte de la unidad misma. Si forma parte de la unidad, toma entonces la forma de una determinación y pierde el hecho de ser totalidad; pero si permanece fuera de la totalidad que constituye, entonces la unidad no se cierra. El mismo Hegel es consciente del problema cuando afirma que, aunque el paso de una determinación a otra es inmanente, ese «paso está vacío, es la exigencia de que

⁵⁵⁴ GW 7, 115, 18: „Das Resultat des Beweises ist, daß gleichgültige Verhältniß des Ganzen und der Theile, zugleich ein differentes Verhältniß der Momente ist“.

⁵⁵⁵ GW 7, 116-117, 29: „In dem Erkennen ist also das bisherige resumirt, es ist die Totalität der Totalität der einfachen Beziehung, des Quantums, und der beyden Verhältnisse, und an sich selbst diese Kreisbewegung“.

aquella [la definición] se convierta en esta [la división], la igualdad de ambas en general, el unirse; pero aún no ha aparecido lo igual, el medio de las mismas»⁵⁵⁶. En el punto en que deberían cruzarse el camino ascendente del singular y el descendente de lo universal, es decir, en el punto en el que finalmente el resto reflexivo debería salir a la luz y el medio de la relación coincidir con la relación misma, la compleja arquitectura de la Lógica falla. La demostración, hemos visto, recoge los momentos precedentes describiendo su trayectoria ascendente; la deducción, sin embargo, recorre el camino descendente, pero «es solamente un permanecer igual formal [...] la unidad pura»⁵⁵⁷, que es sólo negativa. Lo que aquí se esconde, en ambos casos, es el carácter metodológico y la posición de la reflexión, que se oculta en ambas relaciones, sin mostrar la razón de su movimiento. Así «están inmediatamente unidas las vías opuestas del ascender de lo singular hacia la universalidad y [del descender] del universal hacia la singularidad»⁵⁵⁸: el problema es que están puestas *inmediatamente*, esto es, no se explica su poner y lo que ha llevado hasta ese momento: su encontrarse no se da en el medio absoluto, no es la expresión de la totalidad de la relación, sino que esas vías se encuentran en la particularidad, o sea: en la «mala realidad»⁵⁵⁹. La última contraposición, la más importante y decisiva, es la que se produce entre el círculo de la reflexión y el contenido mismo del círculo: «lo que pasa a través de este círculo de la reflexión, el contenido, no es ello mismo este círculo absoluto, y el contenido y el conocer caen uno fuera del otro»⁵⁶⁰. Cabe decir que este “fracaso” está en parte anunciado: es cierto que Hegel concibe la Proporción como el momento de transición a la metafísica y que, por ello, debía mostrar el proceder de la reflexión de la lógica, pero también debemos recordar que estamos aún en el ámbito de la Lógica, y que por tanto, mostrar la contradicción de la oposición era una de sus principales tareas. El desdoblamiento que aquí se produce es entre aquello que pertenece a la Lógica y aquello que puede “entrar” en la metafísica: lo primero es el proceso mismo que ha llevado hasta aquí y que está destinado a disolverse, mientras que lo segundo es el producto del proceso, como unidad negativa, de todo el desarrollo dialéctico. En cierto modo, el conocer que resulta de la Lógica siempre es un conocer formal, indiferente al contenido: «la

⁵⁵⁶ GW 7, 118, 9: „der Übergang inzwischen ist das leere, die Forderung daß jene zu diese werde, die Gleichheit beyde überhaupt, das Zusammenschliessen, aber es ist noch nicht das Gleiche, die Mitte derselben hervorgetreten“.

⁵⁵⁷ GW 7, 119, 20; 25: „es ist nur ein formales Gleichbleiben“; die reine Einheit“.

⁵⁵⁸ GW 7, 119, 33: „Es ist des entgegengesetzte Weg des Heraufsteigens des Einzelnen zur Allgemeinheit, und des Allgemeinen zur Einzelheit unmittelbar vereinigt“.

⁵⁵⁹ GW 7, 120, 10: „die schlechte Realität“.

⁵⁶⁰ Ibid, 17: „Das was diesen Krais der Reflexion durchgeht, der Inhalt, ist nicht selbst dieser absolute Krais, und der Inhalt und das Erkenne fallen auseinander“.

universalidad del conocer es justo esta forma de la indiferencia, en la que aparece el contenido, a saber es contenido solamente aquello que es puesto en esta forma indiferente»⁵⁶¹, ya que en caso contrario la universalidad se determinaría y ya no sería universal. La reflexión ya no tiene nada que la esconda: es la unidad negativa de todo aquello que la ha precedido en la Lógica y que ha sido anulado dialécticamente; pero tampoco tiene ella nada que esconder o que contener. Es unidad simple, que puede ser realizada, ya liberada de la reflexión del entendimiento, en la metafísica. Por tanto, «el conocer es la reflexión igual a sí misma en sí misma, sin ser ella misma momento»⁵⁶², esto es, se trata de una reflexión absoluta, que ha desarrollado la más compleja y necesaria relacionalidad de sus oposiciones para mostrar su ser finito; y ahora, siendo puro movimiento liberado de contenidos determinados, puede acceder a la metafísica. La reflexión no está ni presente ni ausente, no está en ningún lugar particular porque es el lugar donde transitan todas las determinaciones. La conclusión hegeliana apunta en esta dirección y, aunque justo en las páginas finales de la sección hay una laguna de dos folios, el sentido es claro: el conocer se realiza porque se libera de las referencias a las que ha estado sujeto en todo su desarrollo y lo único que queda es el motor de todo el movimiento dialéctico; la reflexión «se refleja en sí misma de forma tal que expresa esta oposición en la totalidad de sus momentos»⁵⁶³ y realiza la infinitud que estaba solamente anunciada al final de la *Einfache Beziehung*. Así el conocer «ya no es objeto de la Lógica, que construya la forma hasta su concreción absoluta, sino de la Metafísica, en la que esta totalidad debe realizarse»⁵⁶⁴. El resultado de toda la lógica es evidentemente ambiguo: por un lado es coherente con la realización del elemento escéptico, pero por el otro aplaza el problema de la posición de la conciencia, y por ende, de la reflexión, respecto al contenido tratado. La impresión que se tiene, llegados a este punto, es que el desarrollo de la lógica se enfrenta a la exigencia de interiorizar la reflexión y aumentar la densidad relacional de las determinaciones y sin embargo, la dualidad se reproduce constantemente. Paradójicamente la transición desde el ámbito en el que la relación era accidental, o sea simple referencialidad, a uno en el que la relación era necesaria, estaba mucho más

⁵⁶¹ GW 7, 122, 21: „Die Allgemeinheit des Erkennens ist selbst ist diese Form der Gleichgültigkeit, in welcher der Inhalt auftritt, oder es ist nur Inhalt, das in dieser gleichgültigen Form gesetzte“.

⁵⁶² GW 7, 123, 23: „Das Erkennen ist also die sichselbstgleiche Reflexion in sich selbst, welche nicht selbst Moment“.

⁵⁶³ GW 7, 124, 13: „reflectirt sich so in sich selbst, daß sie diesen Gegensatz in der Totalität ihrer Momente ausdrückt“.

⁵⁶⁴ GW 7, 125, 1: „ist nicht mehr Gegenstand der Logik, welche die Form bis zu ihrer absoluten Concretion constuirte, sondern der Metaphysik, in welcher diese Totalität sich ebenso realisiren muß“.

conseguida con respecto a las secciones en las que esa relacionalidad estaba ya instaurada. Era más claro porque el movimiento lógico llevaba a anular las determinaciones de las categorías matemáticas que los sucesivos vaivenes del ámbito de la relación, en el que la reflexión filosófica se confundía con la exterior y la exposición de las formas de la lógica tradicional oscilaba entre una presentación crítica y algunas prefiguraciones de un uso especulativo de esas determinaciones. El problema constante de la lógica de Jena, a partir de la Relación, es comprender si la presencia de anticipaciones reflexivas (tal como el mismo Hegel las llama explícitamente en algunas ocasiones) estén justificadas: está claro que no dejan de ser un elemento externo, pero al mismo tiempo le sirven a Hegel para escapar de una dinámica lógica típica del entendimiento. Frente a la oposición simple, tal como sucedía con la antinomia, surge la mediación de la reflexión; ahora bien, el problema se pone cuando hay que enlazar múltiples mediaciones entre ellas, o dicho de otro modo, cuando la dialéctica deja de ser un instrumento simplemente destructivo y comienza a ser usado para construir un edificio positivo a través de un uso sistemático y progresivo de dobles negaciones. No podemos ignorar el hecho de que, al menos, la lógica es la condición de posibilidad de la metafísica; lo que queda por ver ahora es si el método de la reflexión, usado para dinamizar las relaciones de la lógica, pueda ser utilizado también en la metafísica, y si, en caso negativo, las figuras de ésta no volverán a fosilizarse en rígidas determinaciones, pertenecientes a la tradición que Hegel pretende criticar.

4.5. Metafísica: la asunción fallida de la reflexión.

El texto de la *Metafísica* constituye un momento de particular interés en la producción hegeliana, por ser el único que trata explícitamente de esa disciplina, antes de su definitiva transfiguración a partir de la *Ciencia de la Lógica*. Aun así, el resultado es menos satisfactorio de lo esperado, entre otras cosas a causa de su complicado y ambiguo proceder: por un lado, parece dejar de lado el tratamiento dialéctico de sus figuras y, sin embargo, la forma con la que sus momentos se enlazan entre ellos no es extraña al proceder dialéctico de la Lógica. Esto se debe a la compleja tematización de la reflexión y de su método: según las declaraciones de Hegel, la dialéctica y la reflexión ya deberían haber sido interiorizadas y su objeto exterior eliminado, pero, aun así, sigue sin estar claro cómo pueda haber una progresión de las figuras de la metafísica sin que esa oposición entre lo exterior y lo interior a la reflexión se reproduzca. La articulación también presenta

algunas peculiaridades: en primer lugar, encontramos un sistema de principios que no son otra cosa sino los tres principales principios de la lógica, a saber, principio de identidad (o de no contradicción), del tercio excluido, y del fundamento, los cuales encontrarán lugar en la *Doctrina de la esencia* de la *Gran Lógica*, justo después del tratamiento de la reflexión; sigue una metafísica de la objetividad que trata de los objetos de la *metaphysica specialis*, aunque no por entero y en un orden peculiar: la secuencia es alma, mundo y esencia suprema [o Ser Supremo], y los referentes son: Descartes, Leibniz, Spinoza y Kant. La complicación de esta sección está constituida por el doble proceder: por un lado, Hegel pretende hacer una exposición crítica de la tradición, pero por el otro, la constante referencia es al resultado del Conocer, esto es, a la reflexión misma. Finalmente, en la última sección, la metafísica de la subjetividad, Hegel afirma haber encontrado en el Yo el vehículo de la reflexión y lo impulsa a su realización en los momentos teórico, práctico y, finalmente, como Espíritu absoluto. Aquí tenemos la articulación en su conjunto, pero, como veremos, no faltarán diversos problemas no tanto con respecto al contenido de las secciones en cuanto tal, sino, una vez más, en lo concerniente al mismo proceder a través de ellas. Por lo tanto, el *fil rouge* que nos guiará será verificar en qué medida sigue estando vigente aquí un método dialéctico (en sentido escéptico) o no, ya que en función de este factor se puede comprender la relación que en este momento se traba entre la lógica actual y la de los años sucesivos, así como los motivos de la, así denominada, crisis fenomenológica.

Hegel nos dice que «la lógica cesa ahí donde cesa la relación, y sus miembros, al ser cada uno para sí, caen uno fuera del otro»⁵⁶⁵; asistimos aquí a un resultado en parte sorprendente: habíamos visto que todo el recorrido de la lógica consistía en intensificar la relación, en probar su necesidad. La lógica cesa donde la relación se constituye como relación simple, esto es, una relación en la que sus miembros han interiorizado la reflexión y eliminado la exterioridad, pero sólo en su interior⁵⁶⁶. La relación, por muy necesaria que sea y por mucho que cada uno de sus términos esté mediado, sigue siendo dual y, por

⁵⁶⁵ GW 7, 126, 2: „Die Logik hört da auf, wo das Verhältniß aufhört, und seine Glieder als für sich-seyende auseinanderfallen“.

⁵⁶⁶ De hecho, en este aspecto, parece que el punto de partida de esta metafísica mantiene una cierta correspondencia con la articulación kantiana de las ideas trascendentales: alma, mundo y Dios y respectivamente las relativas partes de la *Crítica de la Razón pura* (Paralogismos de la razón pura, Antinomia de la Razón pura e Ideal de la Razón pura). Articulación que nos dejaría frente a la conclusión de que la razón es la facultad de lo incondicionado, de modo que sus tres ideas son, cada una a su modo, el todo, pero sólo internamente (el alma parece ser el todo de la subjetividad, pero lo mismo se figura el mundo, respecto de la objetividad, y dios liga alma y mundo sin ser ni lo uno ni lo otro).

tanto, donde cesa el instrumento que mantiene viva la relación, cesa la relación misma y cada de sus miembros pierde la referencia con el otro. Al fin y al cabo, nos encontramos en la misma contraposición presente al comienzo de la *Einfache Beziehung*, esto es, en la contraposición cualitativa. Si observamos con atención todo el desarrollo de la lógica, podemos notar que la contraposición recurrente se da entre idealidad y realidad y que la constante intención de Hegel con respecto al resultado de la Lógica, es la de expulsar la mala realidad de la idealidad, pero, al mismo tiempo, pretende dar realidad a la idealidad, para evitar resultados parecidos a la lógica del entendimiento y a una idealidad vacía y formal. Eso sería, justamente, una idealidad depurada de la mala realidad, al venir filtrada a través de ella, no siendo otra cosa que la reflexión como tal, puesta a la luz en la simplicidad de su acción, liberada de la accidentalidad en la que se encontraba sumida la conciencia natural. La reflexión no es ni más ni menos que la cosa del pensar, preparada para emprender su desarrollo en el ámbito que efectivamente le corresponde, a saber, la metafísica. Metafísica es justamente lo que está más allá de la física, de las cosas finitas, y aquí cobra el sentido de un ámbito que ya se ha liberado de las determinaciones finitas del entendimiento. Por esta razón, los miembros de la relación caen uno fuera de otro, porque su proporción es una equivalencia pero no una igualdad; al contrario, los miembros son equivalentes entre sí porque la mediación reflexiva a la que han sido sometidos es la misma; en cambio, cada uno con respecto al otro presenta la mayor asimetría posible: por un lado, todo aquello que constituye el resto, el desecho, de la *Vernichtung*, y por el otro lado, la reflexión, que es a la vez medio y resultado de toda la operación. Podríamos afirmar que caen fuera uno del otro, porque ya no tienen nada en común: «la unidad de la reflexión es lo que permanece igual a sí en los momentos del conocer»⁵⁶⁷, no se puede salir de la reflexión porque esto equivaldría a salir del pensar mismo. Los objetos de la metafísica se dan en la unidad de la reflexión y la negación de un momento respecto a otro se da dentro de esa unidad; es por ello que no podemos afirmar que la dialéctica trabaje de la misma manera que en la lógica ya que allí la reflexión operaba “escondida”, implícita, mientras que aquí es el resultado expuesto. El conocer, como reflexión desplegada, es un «espacio indiferente (*indifferente Raum*)»⁵⁶⁸, en el que las oposiciones están ya asumidas⁵⁶⁹: no hay resistencia para pasar de una a otra,

⁵⁶⁷ Ibid, 9: „die Einheit der Reflexion ist das in den Momenten des Erkennens sich gleichbleibende“.

⁵⁶⁸ Ibid, 21: „indifferente Raum“.

⁵⁶⁹ No está de más recordar como el concepto de punto de indiferencia sea derivado de la filosofía schellinguiana y estaba muy presente en las páginas del *Differenzschrift*. Aquí sin embargo comienza ser

no hay desarrollo sino exposición de lo que ya está logrado y que a través de esa exposición toma conciencia de su necesidad y su integridad. El conocer tiene su lado negativo porque, en caso contrario, no habría movimiento: así los momentos aparecen y desaparecen, pero es una única circularidad la que debe realizarse. Lo negativo es la reflexión misma que carece de contenido, el inmediato resultado de la Lógica que todavía no ha pasado a través del contenido. En tal sentido, existe, aunque dentro de la unidad circular del conocer, una separación entre sus momentos, que al principio se piensan para sí mismos, estos son como «principios absolutos»⁵⁷⁰ a los que la reflexión surgida de la Lógica se somete y busca su fundamento. Para realizar la reflexión y que ésta no sea sólo una unidad negativa, es necesario comprobar su identidad y dar razón de ella, esto es fundamentarla⁵⁷¹; la reflexión debe comprobar su consistencia frente a un sistema de principios. En tal sentido, hablar de consistencia de la reflexión no es baladí. Al salir de la lógica, la reflexión ha realizado sus límites, se ha hecho impenetrable ya que es su unidad realizada y no admite interferencias de la mala realidad, pero en lo que respecta a su contenido está vacía. Pero como Hegel escribe, esto era necesario porque «el avanzar de esta unidad era precisamente el de no haber sido conocida, a saber, que ella era la posibilidad de lo otro»⁵⁷²; en su proceder dialéctico y anulador, la reflexión no tenía conciencia de sí, no estaba tematizada y su unidad era el ser negativo de todas las determinaciones reunidas, y reunidas para ser negadas. En el pasaje de la lógica a la metafísica se asiste a lo que, siendo nada, pura negatividad para la primera, se determina para la segunda precisamente como algo que está a la base de todo pensar, un pensamiento que ha de determinarse a partir de sí mismo.

Como decíamos, en la Metafísica, se mezclan un enfoque aún crítico y dialéctico con una pretendida exposición transparente de sus momentos⁵⁷³; esto dificulta la comprensión del texto, pero es a la vez necesario para que la realización de las figuras de la metafísica se desarrolle de forma inmanente; ahora bien, no hay dialéctica en el sentido de la lógica

asimilado como un momento en una articulación más compleja, hasta su definitiva asunción justo al final de la Doctrina del Ser en la Ciencia de la Lógica (Cf. GW 11, 224-230).

⁵⁷⁰ GW 7, 127, 28. „absolute Grundsätze“.

⁵⁷¹ Recordemos que el *Grund* alemán significa tanto razón como fundamento.

⁵⁷² GW 7, 129, 16: „Das Fortgehen von dieser Einheit war eben das nichterkanntgewesenseyn derselben, oder diß, daß sie die Möglichkeit des Andern war“.

⁵⁷³ Y esto depende principalmente de la ausencia de un método especulativo basado en la dialéctica y con ello de la falta de especificidad de la lógica. Cf. M. Baum, *Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel* en D. Henrich, K. Düsing (Hg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980, pp. 130-138; F. Chiereghin, *Mort et transfiguration de la métaphysique chez Hegel* en Bernard Mabilie, Jean-François Kervégan (eds.) *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS éditions, Paris, 2012, pp. 51-54.

porque no hay anulación de lo presentado. Es cierto que, por ejemplo, la exposición de los principios básicos de la lógica, como veremos enseguida, es una presentación crítica, pero no implica su destrucción, sino que más bien muestra su ser incompleto si tomamos cada momento de forma aislada. Si consideramos, más concretamente, el principio de identidad, podemos ver que en este caso, no se trata de declarar ese principio inútil o falso, sino incompleto, insuficiente y justamente lo que debemos destacar es que se trata de *un* momento. Con respecto al primer principio, el de identidad o no contradicción, Hegel se muestra ya familiarizado desde el comienzo de sus años en Jena, mostrando como el desarrollo de este principio pone en evidencia el valor de la contradicción y la separación del plano del entendimiento del de la razón. Aquí Hegel no añade nada particularmente novedoso de lo que se podía observar en un texto como el *Differenzschrift* o la *Dissertatio* con respecto al contenido, pero sí hay un aspecto que destacar en relación al conjunto de la arquitectura de la sección y a la relación entre lógica y metafísica: justamente porque el conocer es la reflexión como unidad negativa y simple, es decir, como una identidad vacía, el principio de identidad es el que mejor le corresponde. Es decir: el análisis del principio de identidad que aquí hace Hegel no se refiere a un juicio cualquiera, a saber, $A=A$; no es simplemente un ejemplo de lógica formal, sino la expresión lógica del resultado de todo el proceso precedente; y también por esta razón, vuelve a presentar la diferente valoración que de él tienen la razón y el entendimiento. Para éste, el principio de identidad no es más que una simple afirmación: podríamos decir que la formulación del principio $A=A$ deriva del punto de vista de la razón, ya que, al fin y al cabo, el entendimiento no ve más que A y no entiende las implicaciones del signo $=$. Sin embargo, para la razón, la autoigualdad expresa un principio, esto es, es ya una operación reflexiva de tal manera que la autoigualdad considerada desde el punto de vista del entendimiento no es más que «una pura apariencia»⁵⁷⁴. Como Hegel demuestra, si aplicamos el principio de identidad lo que surge es la contradicción del principio mismo. La identidad no puede expresar nada porque no puede presentar una relación; sin embargo el principio mismo es ya una relación, y no una simple identidad. La contradicción surge entre la enunciación del principio y su (im)posible aplicación: la identidad de algo, un árbol, nos dice Hegel, sería «el árbol es»⁵⁷⁵ sin poder añadir nada más porque en tal caso se quebraría su identidad. El principio de identidad decae, por tanto, al comprobar que el único término puesto en la relación ignora su ser en relación (a saber, no admite la

⁵⁷⁴ GW 7, 131, 7: „reiner Schein“.

⁵⁷⁵ Ibid, 26: „der Baum ist“.

reflexión), y presenta una indiferencia con respecto a lo demás. Tenemos solamente un uno entre muchos, que es en sí mismo una multitud ya que desconoce su principio.

Para eliminar esa indiferencia, Hegel pasa al análisis del tercio excluso. Si en el precedente principio se había considerado a ese mucho «sólo en relación a su opuesto; esto podía aparecer tan accidental como el comienzo con la unidad»⁵⁷⁶. Sin embargo, el principio del tercio excluso “certifica” esa oposición y por tanto, constituye la necesidad de la relación; en este punto, lo mucho (*das Viele*) se divide en «un mucho que es un mucho, y un mucho que no es mucho»⁵⁷⁷, esto es, entre una multiplicidad determinada y reconducida a la unidad o, en cambio, una multiplicidad inmediata y extraña a cualquier determinación. Así lo mucho se explicita para sí y excluye cualquier tercero, ya que, dice Hegel, el tercero sería la unidad de ambos, pero esta ya se da en uno de los términos, a saber, en la multiplicidad determinada. Lo mucho excluye lo que está fuera de sí, pero en el momento mismo en que se produce la división precedente, él mismo está fuera de sí, se excluye a sí mismo, y por tanto interioriza esa exclusión. Aquí surge la contradicción de ser a la vez excluido y excluyente pero esta contradicción no es otra cosa sino el fundamento mismo de ambos momentos. Podemos ver que hay una aplicación dialéctica del principio del tercio excluso, ya que al final lo que permanece más allá de la oposición de lo mucho es el tercio mismo, esto es, la unidad misma que contiene en sí el «o...o, lo mucho, que se divide en miembros opuestos»⁵⁷⁸. Es la negación de la oposición y por tanto su fundamento, ya que elimina su exterioridad. Como podemos recordar, la dinámica es muy parecida a la que se presentaba en la transición entre la Simple referencialidad y la Relación: en ambos casos se quita la accidentalidad y la exterioridad que se presentaban en la oposición y, en el actual momento, especialmente, lo que se quita, o se asume en sí, es la cosa en sí que hasta ahora se situaba en oposición al conocer. De hecho, demostrar que todo tiene un fundamento implica afirmar que nada es en sí, y por ende tampoco la cosa en sí, que tiene su fundamento en la contradicción que su límite constituye para el entendimiento. El fundamento es el momento en que lo determinado toma forma bajo su ser otro y en la reciprocidad entre su polo negativo y su polo positivo elimina aquello que es exterior a los dos términos. «El fundamento se muestra por tanto como la reflexión del conocer mismo, como el simple cerrado en sí mismo. El conocer ha

⁵⁷⁶ GW 7, 133, 2: „nur in Beziehung auf sein entgegengesetztes betrachtet worden; was ebenso zufällig, als der Anfang mit der Einheit“.

⁵⁷⁷ Ibid, 22: „in ein Vieles, das ein Vieles ist, und in Vieles, das kein Vieles ist“.

⁵⁷⁸ GW 7, 134, 17: „ein Entweder, Oder, das Viele, das nur in entgegengesetzte Glieder“.

llegado de este modo a sí mismo, habiendo alcanzado el fundamento»⁵⁷⁹; el conocer sale de la formalidad en la que se encontraba al comienzo de la metafísica y reconoce a la reflexión como su fundamento, esto es, el conocer sabe de su conocer. Sabe de su circularidad y de la complementariedad de sus momentos que ahora tiene que recorrer. En tal sentido, Hegel escribe que «esta realización del conocer es su segundo devenir; en el primero éste deviene, en el segundo deviene para sí mismo, el otro de eso que él es; el contenido que deviene fundamento es el devenir del conocer en el interior de sí mismo, esto es, su devenir para sí mismo»⁵⁸⁰. Este pasaje representa de forma ejemplar la exigencia de Hegel de un doble recorrido del conocer. Por un lado, una aplicación de la reflexión sobre lo inmediato, lo exterior, que sería la lógica. Un periplo que comienza en la más completa accidentalidad de la referencia y va progresivamente restando la exterioridad a favor de la inmanencia de la relación, aun así, como hemos visto, toda la lógica sigue re-presentando un resto que procede del exterior, que es inmediato y se resiste al círculo de la reflexión. Por el otro lado, establecida la totalidad del círculo del conocer es necesario recorrerlo para comprender su contenido. Pero no es un nuevo contenido el que se añade, sino que es aquello que se había descubierto en el primer devenir no había sido tematizado y que no había sido considerado en su aspecto positivo. El momento de tránsito entre un devenir y el otro realiza la unidad del conocer y elimina la constante exigencia de un más allá, que en la Lógica, a menudo se presentaba bajo la forma de un deber-ser. Aquí el fundamento es la definitiva sanción de esa transición: el conocer como la unidad del saber, ahora tiene que emprender esa segunda navegación, no para ir más allá (no hay cosa en sí ni más allá), sino para desplegar lo que ya sabe. En tal sentido, este doble proceder anticipa justamente la articulación y el método de la *Fenomenología del Espíritu*, solamente que aquí la reflexión esconde, generando una estructura más abstracta y a la vez crítica con los momentos de la tradición precedente, el problema de la reflexión, a saber, ese desdoblamiento constante que hay entre el saber como contenido y el saberse a sí misma. En cierto modo, si se permite una hipótesis, la *Fenomenología* debería colocarse, no en cuanto al contenido sino al método, entre la Lógica y la Metafísica de Jena, porque si, en la Lógica, la reflexión se liberaba de la forma de proceder del

⁵⁷⁹ GW 7, 135, 18: „Der Grund zeigt sich hiemit als die Reflexion des Erkennens selbst; als das in sich selbst geschlossene einfache. Das Erkennen ist auf diese Weise zu sich selbst gekommen, indem es auf den Grund gekommen ist“.

⁵⁸⁰ GW 7, 136, 7: „Diese Realisation des Erkennens ist sein zweytes Werden; im ersten wird es, im zweyten wird es für sich selbst, das andere, als es ist; der Inhalt der zum Grunde wird, ist das Werden des Erkennens innerhalb seiner selbst, oder sein Werden für sich selbst“.

entendimiento, aun así ésta no se enfrentaba a figuras que no fueran puramente lógicas. Como sabemos, en la *Fenomenología*, sin embargo, Hegel considera justamente las figuras históricas a las que enfrenta una conciencia desde una situación fáctica, desde su nivel más bajo, esto es como una conciencia natural⁵⁸¹. Aquí, sin embargo, la reflexión toma el camino de la idealidad: sus objetos siguen representando momentos de la tradición filosófica precedente y la reflexión se ha hecho con ellos y los vuelve a exponer pero no ya como momentos aislados de un pasado superado, sino integrados en el punto más alto hasta llegar al mismo sistema de Hegel. Respecto al hecho de que la reflexión aquí no se interesa por lo real, en sentido de la *Wirklichkeit*, podemos comprobar que el manuscrito de 1804/05 tiene una tercera parte y que ésta es una filosofía de la naturaleza, y además, sabemos también que hay una filosofía del Espíritu, que justamente presenta muchos temas retomados en la *Fenomenología*. Todo esto conduce a pensar que, si la Lógica es la introducción o parte preparatoria al sistema, la Metafísica es sólo la primera parte y no dejaría de ser la parte subjetiva e ideal. Decíamos que en cierto modo, la *Fenomenología* podría ir (es obligado el condicional, ya que se trata de una humilde sugerencia) entre la Lógica y la Metafísica, esto es como segunda parte preparatoria de todo el sistema: si la Lógica “depura” de la reflexión finita, la *Fenomenología* libera a la conciencia de su naturalidad⁵⁸². Pero si nos preguntamos en que consiste el erróneo proceder de la conciencia natural, nos damos cuenta de que no se trata de otra cosa que del uso de la reflexión finita, que es lo propio de la conciencia en ese estadio. El objetivo de la Lógica de Jena y el de la *Fenomenología* es el mismo sólo que se refiere a ámbitos distintos, y probablemente al proyecto de sistema de Jena le falta aún la operación dialéctica que ponga al centro la conciencia natural. Como veremos en relación a la Metafísica propiamente dicha, la transición de ésta con la parte concerniente a la filosofía

⁵⁸¹ En cierta medida, hay un punto importante en el que se muestra la insuficiencia de Hegel en el manuscrito y que tiene que ver con la articulación entre razón y entendimiento, pero también entre conciencia natural y conciencia filosófica. Esta segunda pareja de términos permanece poco definida y es justamente lo que acapará las atenciones de la *Fenomenología del espíritu*.

⁵⁸² Este gesto de “depuración” no es extraño al proceder hegeliano incluso de la filosofía más madura. En tal sentido se puede avanzar una plausible analogía con la filosofía del espíritu de la Enciclopedia, y más específicamente con la antropología (GW 20, §388-411), donde se lleva a cabo la operación de limpieza de todo lo natural, pero para refugiarse en la intimidad de la conciencia (comienzo de la fenomenología, donde las “cosas” no son más que fenómenos o representaciones). Así, en el ámbito lógico-metafísico de Jena, la lógica “limpia” de toda determinación finita (o sea: “natural”), mientras que la fenomenología libera a la conciencia de su “naturalidad” o “intencionalidad”. Sin embargo, la analogía se limitaría a este aspecto porque en Jena el “conocer” pasa a una metafísica de la objetividad, y en la Enciclopedia, la fenomenología pasaría a la psicología.

de la naturaleza no está suficientemente elaborada como para que el sistema pueda “funcionar”.

Después de esta anticipación y a la vez recapitulación de este estado de cosas, cabe observar cómo en los siguientes pasajes del principio del fundamento, Hegel prosigue la explicación sobre la dialéctica que ahora el conocer ha interiorizado pero sólo en sí, percibiéndola empero aún como exterior. Además, enfatizando este segundo devenir del conocer, Hegel traza el paralelismo con el primer devenir y más concretamente entre el fundamento y la Relación del ser. En ambos casos, se inaugura un ámbito nuevo: allí se terminaba la referencialidad accidental, aquí tiene lugar una conclusa circularidad del conocer. Aun así, la diferencia entre ambos momentos consiste en la posición que ocupa la reflexión: allí, motor subterráneo; aquí, desplegada y autorreferencial. Escribe Hegel: «la relación del ser pasa a la quietud de la universalidad; pero el fundamento es en sí mismo universal, que tiene los unos negativos, a saber, substancias, las cuales, en la relación, están contenidos en él como ideales»⁵⁸³; a la relación del ser le falta mediación, lo que se presenta como inmediato está convencido de ser algo completamente extraño a la relación. Sin embargo, el resultado de la lógica ha sido la expulsión de la mala realidad, que se presentaba en sus figuras ignorando el vínculo de la relación. Ahora, la indiferencia que había entre los momentos de la idealidad ya no es tal porque el conocer se ha instaurado como círculo y, por ende, la complementariedad de los momentos es aceptada sin problemas. Pero el fundamento además no es sólo la definitiva instauración del círculo del conocer, sino también su primer momento en lo que respecta al contenido. Así concluye Hegel la sección: «esta vía es su realización, en la que éste [el fundamento] se dará su real (*reale*) totalidad, una totalidad cuyos momentos constituyen el mismo íntegro fundamento»⁵⁸⁴.

Con la conclusión del precedente apartado ya podemos considerar inaugurada la Metafísica propiamente dicha, que ha de comenzar con una metafísica de la objetividad. Anticipando el sentido y la división general de la Metafísica, habíamos afirmado que el momento del alma presenta algunas referencias tanto a Descartes como a Kant. Los problemas ligados a estos dos filósofos tienen que ver con la evidencia del yo y con la

⁵⁸³ GW 7, 137, 28: „Das Verhältniß des Seyns geht in die Ruhe der Allgemeinheit über; der Grund aber ist an sich selbst das allgemeine, das die negativen Eins, oder Substanzen, die im Verhältnisse [sind,] als in ihm enthalten ideell hat“.

⁵⁸⁴ GW 7, 138, 16: „dieser Weg ist seine Realisation, in welcher er sich seine reale Totalität geben wird, eine Totalität, deren Momente, der ganze Grund selbst ist“.

cognoscibilidad del yo. En primer lugar, Hegel atribuye al alma la determinación del fundamento, o mejor dicho, el fundamento toma la forma del alma⁵⁸⁵, como la primera determinación de su realización. «La indiferencia del alma, esto es, su unidad, ha sido conocida como absoluta unidad por el hecho de que ella es la reflexión dentro de sí misma (*in sich*). Como tal, ella es determinada»⁵⁸⁶, esto quiere decir que si bien en sí no tiene determinaciones porque es unidad indiferente, para el segundo devenir que debe emprender debe asumir la forma de uno de sus momentos, esto es, una determinación. El alma como primera figura de la metafísica es una determinación negativa: el fundamento, para Hegel, no constituye, en este caso, algo parecido a un principio de causalidad. Como vimos en la Relación del Ser, ese principio considerado según la tradición precedente, pertenecía para Hegel a la lógica del entendimiento, esto es, establecía una relación accidental entre dos términos sin que hubiera un nexo necesario entre ambos; al contrario, el fundamento no funda nada, sino que da razón de sí mismo y de su unidad porque ha interiorizado la negatividad. Por lo tanto, el alma siendo fundamento de sí misma no hace más que ponerse como un punto negativo. El contenido del conocer es una relación negativa y «el alma, en esta relación incompleta, se encuentra en el momento de la diferencia»⁵⁸⁷, en el que ella no recoge la unidad en sí sino que se divide en una oposición; el alma se excluye a sí misma y «en el excluirse a sí mismo, como uno negativo, es sustancia»⁵⁸⁸, pero sustancia idealizada y por tanto sujeto. Aquí Hegel, en una cierta anticipación de la *Fenomenología*, escribe que «la sustancia es más bien sujeto»⁵⁸⁹, pero con respecto a la obra de 1807 hay una diferencia fundamental: aquí Hegel escribe que la sustancia es *vielmehr Subjekt*, mientras en la *Fenomenología* escribe “*ebenso so sehr*”. En la Metafísica de Jena, el alma oscila entre el momento de la sustancia y el del sujeto, no siendo en realidad ni uno ni el otro, mientras que en la *Fenomenología* se promete presentar la superación de la una y su asunción en el otro, dentro del sistema. Aquí hay que considerar sin embargo, justamente, el carácter de oscilación: el fundamento no implica la solidez de lo fundado; al contrario, lo pone en movimiento, le obliga a

⁵⁸⁵ En estas páginas, Hegel usa conocer y fundamento prácticamente con el mismo significado y es él mismo que aclara que «el fundamento [...] es la misma cosa que el conocer» („ist dasselbe was das Erkennen ist“) (GW 7, 138, 21). Otra vez, parece asomarse la sombra de Schelling, como vemos en esta cita y en la siguiente, en relación al concepto de indiferencia (además vinculado justamente a la *Weltseele*) sobre el que este filósofo insiste en varios escritos de estos años como las *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) el *Von der Weltseele* (1798) o la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801).

⁵⁸⁶ GW 7, 139, 8: „Die Indifferenz der Seele, oder ihre Einheit ist als absolute Einheit erkannt worden, dadurch daß sie die Reflexion in sich selbst sey. Als solche ist sie bestimmt“.

⁵⁸⁷ GW 7, 139, 26: „die Seele in dieser unvollkommenen Beziehung im Momente der Differenz ist“.

⁵⁸⁸ GW 7, 140, 12: „in seinem Ausschiessen sichselbstgleiche negative Eins ist Substanz“.

⁵⁸⁹ Ibid, 16: „die Substanz ist vielmehr, Subject“.

enfrentarse a sus determinaciones. Y en esto hay una crítica a la idea cartesiana de sujeto: el ego de Descartes tenía la certeza de ser la fundamentación de la verdad (pero no la verdad misma), y a partir de esa certeza podía deducir la realidad, pero sólo en cuanto *realitas objectiva sive repraesentativa* (*mutatis mutandis*, en cuanto *Realität*), pero no en cuanto *realitas formalis* (en cuanto *Wirklichkeit*); para Hegel no hay certeza que sea el fundamento de la verdad, porque el alma es sólo unidad negativa del lado de la sustancia y del sujeto: no es verdadera sustancia «a causa de la indiferencia de los accidentes, ni tampoco lo es [subjetividad] a causa de la diferencia (*Differenz*), o sea del intercambio de las determinidades»⁵⁹⁰.

Así, el alma es la figura de la posibilidad del fundamento pero está lejos de ser realizada y el mismo Hegel deja clara la relación entre el alma y su realización cuando escribe que justamente porque «el alma es el centro, en esa medida está lo periférico contrapuesto a ella y es para sí»⁵⁹¹. la esencia del alma es ser una singularidad, de forma tal que su realización y por ende su totalidad «es sólo el formal recuperarse de la determinidad, así que la indiferencia, que es su forma, mantiene un contenido que está determinado»⁵⁹²; pero el contenido determinado se contrapone a la indiferencia esencial del alma, y esa contraposición ocasiona que el alma sea «inmediatamente una pluralidad de entes en sí (*an sich seyender*), reflejados en sí mismos, Y que, relacionados de forma superficial entre ellos, son una cadena de síntesis»⁵⁹³. Se relacionan superficialmente porque no están conectados más que a través de las negaciones particulares; de esta forma, el alma se determina mediante la negación de su esencia y tiene que alcanzar el contenido, que es justamente la forma de su negación. El alma tiene entonces que realizar su contenido negado, esto es, el mundo.

Escribe Hegel que «el alma presupone al mundo y a sí misma en el mundo»⁵⁹⁴ en el sentido de que el mundo es lo otro del alma, su determinidad, en la que ésta se proyecta y se realiza. Pero el mundo no es lo otro de un alma única: el alma como primera figura de la realización del fundamento es un singular, pero el mundo es lo otro de cada alma,

⁵⁹⁰ Ibid, 26: „wegen der Gleichgültigkeit der Accidenzen, diß nicht wegen der Differenz, der Wechsels der Bestimmtheiten.“

⁵⁹¹ GW 7, 141, 1: „die Seele Mittelpunkt ist, denn insofern ist das peripherische ihr entgegengesetzt und für sich“.

⁵⁹² Ibid, 22: „ist nur das formale in sich zurücknehmen der Bestimmtheit, so daß die Gleichgültigkeit, die ihre Form ist, einen Inhalt behält, der ein bestimmter ist“.

⁵⁹³ GW 7, 142, 2: „unmittelbar eine Mehrheit An sich seyender, in sich selbstreflectirter, die auf die oberflächliche Weise unter sich bezogen, eine Kette von Synthesen sind“.

⁵⁹⁴ Ibid, 15: „Die Seele setzt die Welt, und sich selbst als in der Welt voraus“.

es aquello que pocas líneas antes Hegel había definido como el conjunto de «una pluralidad de entes en sí». Por ello, el mundo es lo otro, esto es, el reflejo de cada una de las almas que están en esa cadena de síntesis; pero el mundo no es un receptor pasivo de las almas, sino que es la «acción recíproca»⁵⁹⁵ que dinamiza esa cadena y realiza el regreso de la relación A las almas mismas, a saber, las almas recuperan en sí su otro, lo cual significa que éstas «son libres en su necesidad»⁵⁹⁶. De hecho, aquí, Hegel está presentando de forma crítica la cuestión central para la filosofía de Leibniz, a saber, la relación de libertad y necesidad para las mónadas. Hegel explica que la libertad de las almas, tomadas singularmente, es sólo formal ya que obtiene sólo «la asunción de la oposición formal»⁵⁹⁷, sin comprender que la libertad no se realiza sin la necesidad y viceversa: «la libertad no puede ser asumida, porque, entonces, se asumiría inmediatamente cualquier movimiento en general [...] igualmente, tampoco se asume la necesidad, porque ésta es lo asumido por la libertad para que ella sea»⁵⁹⁸. Aunque «ambas son momentos de un único y mismo Todo íntegro»⁵⁹⁹, no tienen la misma función: la libertad sostiene todo el movimiento de realización de la figura, de tal manera que, sin ella, el desarrollo del conocer no progresa; además, como muestra la segunda parte de la cita, la necesidad es la causa, por reacción diríamos, de la libertad: sin necesidad, la libertad no tendría razón de ser. Cuando el movimiento se realiza teniendo en cuenta esta unidad, el alma vuelve en sí, pero ya no sólo formalmente, como en el fundamento, y por tanto, manteniendo algo que se le opone, sino que lo otro (el mundo), al igual que el alma, «es de la misma manera un estar dentro de sí (*in sich*) reflejándose en sí (*an sich*)»⁶⁰⁰, a saber tiene el mismo fundamento que el alma y cumple el mismo movimiento reflexivo. Esto quiere decir que el mundo se distribuye en las mónadas que la componen, se refleja en ellas y cada una de ellas es «una totalidad que es para sí»⁶⁰¹; con este doble movimiento reflexivo, Hegel soluciona, en este contexto, el problema de la libertad y la necesidad: cada mónada tiene el Todo de la relación de ambas y por tanto está basada en la libertad; pero ésta, para que sea efectiva, debe considerarse en el movimiento de la acción recíproca de toda la cadena; esto es, no es la libertad de la singularidad de cada mónada

⁵⁹⁵ Ibid, 18: „Wechselwirkung“.

⁵⁹⁶ Ibid, 22: „in ihrer Nothwendigkeit frey sind“.

⁵⁹⁷ Ibid, 27: „die Aufhebung des formellen Gegensatzes“.

⁵⁹⁸ GW 7, 143, 14; 16: „Die Freyheit kann nicht aufgehoben [werden], denn es hebt sich sonst unmittelbar alle Bewegung überhaupt“; „Ebenso wenig die Nothwendigkeit, denn diese ist dasjenige, was von der Freyheit aufgehoben wird, damit sie sey“.

⁵⁹⁹ Ibid, 25: „Beydes sind Momente eines und desselben Ganzen“.

⁶⁰⁰ GW 7, 144, 2: „ist ebenso ein sich in sich reflectirendes An sich“.

⁶⁰¹ Ibid, 6: „ist sie für sichseyende Totalität“.

la que se realiza frente a la necesidad del mundo, sino que, al contrario, cada mónada se realiza en la necesidad del mundo, ya que esta necesidad viene justamente construida por la libertad de cada mónada⁶⁰². Ahora bien, aunque el mundo sea una unidad y sea expresión de la necesidad, esta unidad es negativa: el mundo es un «Esto, pero esta singularidad va al fondo en su propia totalidad»⁶⁰³; Hegel escribe que la singularidad va (*geht*) al fondo (*zu Grunde*); pero esta expresión es de una interesante ambigüedad, porque traduce algo así como “irse a pique”, pero también ir al fundamento⁶⁰⁴: el fundamento está en el fondo, el Esto en su totalidad toca el fondo y reemerge como singularidad y como el momento diferente respecto al reflejarse de las mónadas en sí mismas. Pero «este momento diferente es el desarrollo del alma misma»⁶⁰⁵, en el que el alma asume en sí la complementariedad de la libertad y de la necesidad mediante su representación del mundo. Por ello, «el mundo, como este proceso del género, pone la libertad como una esfera superior»⁶⁰⁶; el mundo extrae la libertad de la mónada y asume su formalidad y deviene en el género el proceso inmanente de ambos movimientos reflexivos. El género, reflejando todo el movimiento en sí, «se rompe en la diferencia de especie: del conocer al reconocer»⁶⁰⁷. Así la relación del alma con el mundo, asumido el movimiento reflexivo, deviene la relación entre el género y la especie, como segunda vuelta, reflexiva, de esa relación entre el alma y el mundo. De esta manera, los momentos del género son singularidades que toman su lugar en lo universal, generando una existencia que pone «la verdadera realidad»⁶⁰⁸. Hegel introduce aquí la categoría de la existencia, reivindicando la centralidad del ser como motor de todo el proceso, incluso desde el comienzo de la lógica, para poner en evidencia que el círculo que se cierra entre el género y la especie es aún incompleto porque el género representa la esfera de la libertad, esto es la condición de posibilidad, pero no realiza la libertad en cada una de sus singularidades, a la vez que éstas para afirmar una libertad realizada niegan lo universal⁶⁰⁹.

⁶⁰² Aquí se percibe, en torno a la relación alma-mundo, el uso dialéctico de la oposición unidad-totalidad, que puede ser considerada como una de las condiciones del método lógico. Cf. D. Henrich, *Die Formationsbedingungen der Dialektik: Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System* en *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 36, No. 139/140 (1/2), 1982, pp. 145-150.

⁶⁰³ GW 7, 144, 17: „ein Dieses. Aber diese Einzelheit geht in seiner eigenen Totalität zu Grunde“.

⁶⁰⁴ Una expresión y estructura que encontraremos también en la *Ciencia de la Lógica*.

⁶⁰⁵ GW 7, 145, 25: „Aber dieses differente Moment ist die Entwicklung der Seele selbst“.

⁶⁰⁶ GW 7, 146, 8: „Die Welt als diese Proceß der Gattung, stellet die Freyheit als eine höhere Sphäre auf“.

⁶⁰⁷ Ibid, 32: „reißt sich in die Geschlechtsdifferenz auseinander; aus dem Erkennen in das Anerkennen“.

⁶⁰⁸ GW 7, 147, 21: „die wahrhaftige Realität“.

⁶⁰⁹ Hegel parece aquí anticipar el sentido de la contraposición entre las subsistencias “libres” y el destino ciego que encontramos en la WdL y específicamente en la Necesidad Absoluta (GW, 11, 389-392).

El contenido de la relación «se da por tanto, de hecho, sólo en forma de miembros contrapuestos»⁶¹⁰; el género permanece como lo pasivo de la relación y la especie; y, al no ver que la realización de la libertad no puede afirmarse contra el género, cae entonces en contradicción.

El tercer momento de la metafísica de la objetividad es denominado por Hegel como la Esencia suprema (*Höchstes Wesen* o “Ser Supremo”: el Dios de la metafísica racionalista), conjuntamente a los momentos del alma y del mundo, esta subsección completa el ciclo de las figuras de la *metaphysica specialis*, al corresponder con el apartado que se ocupa de Dios, intentando resolver la oposición entre unidad y multiplicidad⁶¹¹. Igualmente, si los referentes críticos de los dos momentos precedentes eran Descartes y Leibniz, aquí Hegel presenta críticamente el problema de Dios en Spinoza. Hegel retoma los momentos precedentes, mostrando como la unidad en el género era sí una totalidad del todo y las partes, pero en la que las oposiciones permanecían indiferentes en su posición y «la unidad de aquellas es el vacío centro del tránsito»⁶¹². Habíamos visto que Hegel introducía la categoría de la existencia, pero esta existencia no se manifiesta aún como la relación entera, sino que queda fijada en la contraposición: frente a la existencia está la esencia. Escribe Hegel que «la esencia de este movimiento es necesaria; ya que, en éste, dado que está puesto como proceso, hay sólo el aparecer del opuesto, la autoconservación de la singularidad»⁶¹³. Con el surgir de la existencia, se vuelve a presentar la dialéctica entre la cosa en sí y el fenómeno, en el sentido de que, en el primer momento de la existencia, ésta reivindica su singularidad y “esconde” el verdadero movimiento esencial que sostiene la relación. Frente a lo que surge en la existencia bajo la forma de lo singular, lo universal, en cuanto tránsito, es «lo interno que no aparece»⁶¹⁴. Lo singular se relaciona a éste como su negativo, piensa que su esencia está más allá de la relación y vive la contradicción de ser en sí su totalidad y de ser al mismo tiempo para lo otro de sí, además de que cada singularidad sea indiferente

⁶¹⁰ GW 7, 149, 20: „ist darum in der That auch nur als Form engegensetzter Glieder“.

⁶¹¹ «L'analyse du processus du genre montre, en fait, que nous ne trouvons en lui qu'une réalisation imparfaite de l'existence. Il n'y pas d'immanence absolue du genre et du singulier. D'un côté, le genre apparaît comme ce qui est nécessaire par rapport aux singuliers contingents, de l'autre, le singulier comme tel est exclusif du genre, de l'universel. On retrouve ici de façon originale et sous forme dialectique l'opposition déjà soulignée par l'ancienne philosophie entre singulier et universel.» (B.M. Lemaigre, *Infinité et Existence*, en H-G. Gadamer (Hg.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bouvier, Bonn, 1965, p. 61).

⁶¹² GW 7, 150, 15: „ihrer Einheit die leere Mitte des Übergehens“.

⁶¹³ Ibid, 19: „Das Wesen dieser Bewegung ist nothwendig; denn in ihr wie sie als Proceß gesetzt ist, ist nur das Erscheinen des Gegensatzes, der Selbsterhaltung der Einzelheit“.

⁶¹⁴ Ibid, 21: „das nicht hervortretende innere“.

respecto a las demás. «Así como lo singular es necesario frente a lo singular, así también lo es frente al género»⁶¹⁵. Pero «esta necesidad es mala; en ella, la respectividad (*Beziehung*) no se da como tal o en sí misma, sino que está sólo en los términos contrapuestos»⁶¹⁶, esto es: lo singular no sabe de la respectividad en la que se halla, y cree que el hecho de ser él lo necesario frente a lo otro se da en la contraposición; sin embargo, la necesidad no es propia de la contraposición, sino de la unidad ya que ésta no es un término aislado de la respectividad, sino la esencia de las referencias recíprocamente cruzadas. Aquí, Hegel está definiendo el carácter de la necesidad de todo el movimiento lógico y su relación con la accidentalidad de los entes: éstos ven sólo su singularidad y, en ella, la necesidad de su ponerse, sin comprender que la necesidad es ella misma lo necesario, que no está en un miembro u otro de la relación sino que es la respectividad misma (en el sentido de referencia recíproca, cruzada). La recíproca referencia “alma-mundo” corresponde a la spinozista relación de los atributos del pensamiento y la extensión, y se continúa en la contraposición entre realidad e idealidad. Pero aquí, la reciprocidad de la acción entre los dos miembros implica que ellos se activan recíprocamente, esto es, el mundo como ser no es algo simplemente pasivo; y el alma como pensamiento ha de realizarse en algo que le corresponda, ya que no hay un pensamiento sin contenido; de esta manera «pensar y extensión o ser son simplemente algo único»⁶¹⁷, cuya complementariedad se define en base a la función que cada uno de los términos posee. Así, siempre con lenguaje bastante spinozista, Hegel escribe que «esta esencia suprema tiene la oposición de aquello que se autoconserva, esto es, del pensar y del ser o extensión, simplemente como atributo, como momento, como algo ideal en sí, no como sustancia»⁶¹⁸, esto es, no son las singularidades las que son contingentes, sino que lo contingente es su ponerse en oposición al entero proceso. Como decíamos, de esta forma, la distinción entre necesidad y accidentalidad no es inherente a las existencias singulares o a la forma del universal sino a la modalidad con la que se configura la relación entre ambos. La esencia suprema es en sí la «esencia de las esencias»⁶¹⁹, pero aun así, la unidad no se realiza completamente. «La esencia suprema ha hecho

⁶¹⁵ GW 7, 151, 23: „Das einzelne ist gegen das einzelne nothwendig, ebenso gegen die Gattung“.

⁶¹⁶ Ibid, 26: Diese Nothwendigkeit aber ist die schlechte in welcher die Beziehung nicht als solche oder an sich selbst ist, sondern nur an den entgegengesetzten“.

⁶¹⁷ GW 7, 152, 14: „Denken und Ausdehnung oder Seyn schlechthin Eins“.

⁶¹⁸ GW 7, 153, 10: „Diß höchste Wesen hat den Gegensatz des sich selbsterhaltenden oder des Denkens, und des Seyns, oder der Ausdehnung, schlechthin nur als ein Attribut, als Moment, als ideelles in sich, nicht als Substanz“.

⁶¹⁹ GW 7, 152, 2: „Wesen der Wesen“. Se podría retraducir/parafrasear, para una mayor comprensión: “el ser supremo es el ser que hay en todo ser”.

(*geschaffen*) el mundo, que para ella es de transparencia y claridad etéreas; pero éste es para sí mismo oscuro»⁶²⁰; el movimiento ascendente en el que las singularidades confluyen en la esencia suprema está así demostrado (cristianamente se podría decir que es el *itinerarium mentis ad deum*). Sin embargo, no está demostrado el movimiento contrario, el lado neoplatónico, a saber: «la emanación de la singularidad a partir de la esencia suprema»⁶²¹; la esencia suprema es una unidad simple, verdadera, reflejada en sí misma, y por ello completada, pero todo esto lo es en sí; y las determinaciones, aunque estén contenidas en esa unidad, difieren de ella en cuanto la forma. Se mantiene aún la necesidad de realizar las determinaciones singulares para que alcancen la esencia suprema no sólo en el contenido sino también en la forma. Por ello hay que regresar a la singularidad, y más precisamente al Yo, para que supere esa contraposición y ese límite respecto a algo que sigue apareciendo como la cosa en sí.

Con la metafísica de la subjetividad, comienza la fase decisiva de toda la arquitectura hegeliana en lo concerniente a la relación entre lógica y metafísica: a saber, la elevación de la conciencia a lo absoluto⁶²². Éste es el problema de Hegel: conjugar la inmediatez de la experiencia de la conciencia con la unidad universal de lo absoluto, de aquello que trasciende y, al mismo tiempo, contiene todas las determinaciones particulares.

No es casual que toda la exposición crítica tanto de la lógica como de la metafísica sea previas al momento de la realización propiamente dicha del sujeto. ¿Por qué ese orden, en la Metafísica, y no el contrario? ¿Por qué no comenzar con la realización del sujeto, esto por la singularidad, e integrarlo en la universalidad y así exponer los objetos de la *metaphysica specialis* en un resultado ya alcanzado? Tampoco valdría opinar (en efecto, sonaría como algo más bien sin fundamento) que la Metafísica de la subjetividad sería el segundo término de una tríada de la que, respectivamente, Metafísica de la Objetividad y Filosofía de la Naturaleza serían el primero y el tercero. Si recordamos, incluso muy esquemáticamente, la articulación de todo el manuscrito de 1804/05, a saber: la cesura entre Lógica y Metafísica, podríamos admitir que sólo la primera era la introducción al sistema, mientras que la segunda sería ya parte del mismo. Pero, en todo caso, no estaría

⁶²⁰ GW 7, 154, 3: Das höchste Wesen hat die Welt geschaffen, die für dasselbe von ätherheller Durchsichtigkeit und Klarheit ist; aber diese ist für sich selbst finster“.

⁶²¹ Ibid, 15: „die Emanation der Einzelheit aus dem höchsten Wesen“.

⁶²² El curso de esta sección parece en parte resistirse a tematizar explícitamente el dEcurso de la conciencia en la dirección de lo que será la Fenomenología del Espíritu, pero podemos notar una preocupación en tal sentido. Cf. C. Schalthorn, *Hegels Jenaer Begriff des Selbstbewusstseins* en H. Kimmerle (hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin, 2004, pp. 177-179.

justificada la división de la metafísica entre un lado como preparación al sistema y otro lado perteneciente a él, entre otras cosas porque entonces se daría una extraña anticipación del espíritu absoluto, para luego exponer la naturaleza y, al final de ésta, proponer de nuevo una Filosofía del Espíritu (según la tercera parte de los esbozos de sistema de Jena, entre 1805/06)⁶²³. La anticipación del Espíritu absoluto como síntesis del Yo teórico y el Yo práctico (que es lo que correspondería a la idea absoluta en la gran Lógica), se sitúa en otro contexto del de una exposición concreta de la filosofía del Espíritu. Se trata más bien de la idea de Espíritu, y no del Espíritu realizado y desplegado. Por tanto, en lo que concierne a las preguntas recientemente formuladas, la posible respuesta es que Hegel aquí, en la Metafísica de la Subjetividad, deja bien clara la intención de pensar lo Absoluto como una filosofía especulativa de la subjetividad, abandonando definitivamente un modelo sustancialista de la metafísica⁶²⁴ y poniendo en ese punto la determinación de la propia razón a través de un uso especulativo de la reflexión⁶²⁵.

Hegel comienza esta sección recapitulando el carácter negativo de la esencia absoluta: la contraposición esencia-existencia es necesaria porque lo negativo de la esencia «no es otra cosa que la infinitud, pero ahora la completa, es decir absolutamente infinita»⁶²⁶, a saber, ya no sólo la idea de infinitud como en la Lógica sino la infinitud realizada, el movimiento mismo que no se fija en una figura que la representa sino que configura y encauza el conjunto de las figuras. La infinitud así realizada no cae en la contradicción de ser infinita y al mismo tiempo presentarse como una figura particular. En la Metafísica de la subjetividad, explica Hegel, se reúnen el ser y la infinitud, o dicho de otra manera, lo pensable, que progresivamente deviene un pensado, y el pensamiento. Respecto a la

⁶²³ Sobre la relación entre esta Metafísica de la Subjetividad y la filosofía del Espíritu en Jena, cf. R. P. Horstmann, *Über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften* en D. Henrich, K. Düsing (Hgs.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980, pp. 181-195.

⁶²⁴ Cf. K. Düsing, *Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität. Zum Paradigmenwechsel Hegels in Jena* en H. Kimmerle (hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin, 2004, 191-194 y también K. Düsing, *Von der Substanz zum Subjekt: Hegels spekulative Spinoza-Deutung* en M. Walther (hg.), *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991 pp. 163-180.

⁶²⁵ «Notre réflexion désigne par contre l'intervention anéantissante de la raison, ou bien la raison elle-même „als absolutes Negiren“, et marque la méthode de la *Vernichtung* dans le text en question» (L. Lugarini, *Substance et réflexion dans la Logique et Métaphysique Hegelienne D'Iéna* en D. Henrich, K. Düsing (Hgs.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980, p. 149).

⁶²⁶ GW 7, 154, 29: „Diß negative ist nichts anders als die Unendlichkeit, aber itzt die erfüllte, oder absolut unendliche“.

esencia absoluta, que era una unidad trasparente pero sólo en sí, el yo se propone realizar el para sí de esa unidad; sin embargo, al igual que aquella el yo recoge ambos lados de esa unidad, a saber: el lado de la singularidad del alma y de la universalidad del mundo son «la absoluta autoigualdad de la reflexión»⁶²⁷ que ahora el yo recoge y desarrolla; y es en este punto que el yo tiene ventaja, por así decirlo, respecto al alma, inconsciente y ensimismada. El Yo de la Metafísica de la subjetividad sabe ya del resultado alcanzado precedentemente y realiza un movimiento dentro de la unidad de la esencia suprema. El Yo surge frente a la desigualdad de la esencia suprema, él es un singular, un punto que es la infinitud misma, pero «llegado aquí en la nada absoluta de la determinación, no es ya aquello que sale de su seno está ahí, nacido inmediatamente completamente libre e indiferente»⁶²⁸, es decir que nada tiene que ver con una conciencia natural o un sujeto que se mueve en una referencialidad simple y accidental, no presenta la inmediatez y la exterioridad que en el recorrido anterior llevaban las figuras a su anulación sino que es la esencia suprema «que regresa como universal en la primera potencia, en el inicio»⁶²⁹. Siendo la esencia suprema expresada en su primer momento, no tiene sentido decidir si el Yo es singular o universal, ya que es ambos, es el medio realizado, o mejor dicho, la reflexión actuadora, pero justamente su ser en este momento como singular es lo que le permite realizar todo el movimiento.

A propósito del Yo teórico, Hegel escribe que su singularidad «no es esta mera determinación, sino según todas las dimensiones, en todos sus momentos, la absoluta reflexión»⁶³⁰, esto es, la singularidad no determina la esencia del Yo teórico, ya que ésta es una unidad en sí desde la esencia suprema, sino que constituye su existencia: la singularidad es figura del Yo y no al contrario, tal como sucedía en las figuras de la lógica (pensemos en el silogismo), donde la persistencia de la singularidad como tal impedía la realización de la unidad. Hegel resume los momentos del alma y del mundo y su resultado en la esencia suprema, y añade que «esto [el resultado] no es ahora para nosotros, sino que es [el] nosotros, para los cuales se da tal resultado, lo que es ahora objeto de nuestra consideración»⁶³¹. Hegel invoca, en relación al final de la Metafísica de la subjetividad,

⁶²⁷ GW 7, 155, 32: „die absolute Sichselbstgleichheit der Reflexion“.

⁶²⁸ GW 7, 156, 20: „hier in dem absoluten Nichts der Bestimmtheit angelangt ist nicht mehr, jenes aus seinem Schoosse hervortretend steht daher unmittelbar ganz frey und gleichgültig“.

⁶²⁹ Ibid, 32: „das als allgemeines, in die erste Potenz in den Anfang zurückkehrt“.

⁶³⁰ GW 7, 157, 27: „nicht diese blosse Bestimmtheit ist, sondern nach allen Dimensionen, in allen ihren Momenten, die absolute Reflexion“.

⁶³¹ GW 7, 158, 18: „diß ist es itzt nicht für uns, sondern das: uns, für die es so ist, ist itzt der Gegenstand unserer Betrachtung selbst“.

la presencia de un “nosotros”, con una estructura análoga a la de la *Fenomenología*, esto es, pone en evidencia el carácter anticipador de ese momento con respecto al resultado final y por tanto la exigencia aún de una nueva vuelta de tuerca. En la circularidad que se ha establecido con el fundamento, la negación anuladora presente en la lógica ya no tiene cabida y la dialéctica (sí, en el fondo, así se puede seguir llamando) es entre el *en sí* y el *para sí* de todo el movimiento, entre esencia y existencia, entre lo interior y lo exterior. La negación aquí realmente no niega sino que impulsa el movimiento mediante el cual se “saca” lo implícito a la luz, la esencia cobra existencia (claro está, ésta ya no es una existencia aislada, una determinación singular); y, no en último lugar, el saber se sabe a sí mismo: fiel a la idea de construir lo absoluto en la conciencia, el realizarse del Yo como Espíritu absoluto implica recoger todo el saber de éste, ser su exponente. Hegel prosigue el paralelismo entre el Yo y el alma, indicando que la diferencia fundamental se basa en la capacidad de aquél respecto a ésta de reconocer que su negatividad forma parte de su unidad y que el movimiento que cumple es el constituirse como primer verdadero inicio de una unidad del pensar, liberada de inmediatez y exterioridad; sólo que, en un primer momento, o sea como Yo teórico, la reflexión es absoluta y simple, pero también negativa, es el lugar en el que «la oposición misma comienza con la desigualdad de algo esencial y algo inesencial»⁶³². Todo comienzo, incluso ahora que estamos en el ámbito de la reflexión absoluta, se da en una oposición, para Hegel; en caso contrario, no habría movimiento, ni entre dos ámbitos distintos -como en la Lógica-, ni tampoco en una unidad ya absoluta, como ahora; es más, y con mayor razón: en la unidad realizada, su propio movimiento debería ser inmanente y exento de aportaciones exteriores. El Yo manifiesta su infinitud a través de su propia oposición, a través de una determinación que instaure esa desigualdad, pero: «lo que de aquella originaria determinación pertenece a esta oposición no es algo extraño al yo»⁶³³, es decir, que el Yo ha interiorizado su oposición. Como habíamos visto precedentemente, el Yo es ya un producto de la reflexión absoluta, no puede estar ahí libre e indiferentemente, como decía Hegel, ni ingenuamente, añadiríamos nosotros. Ahora bien, como Yo teórico, ha de buscar en esa oposición su superación y su unidad y por tanto esa determinación aparece como «un choque infinito, que está en el fundamento, en la interna absoluta esencia del yo mismo»⁶³⁴. Hegel habla

⁶³² GW 7, 159, 33: „Der Gegensatz selbst fängt mit der Ungleichheit eines wesentlichen und unwesentlichen“.

⁶³³ GW 7, 160, 5: Was diesem Gegensatze von jener ursprünglichen Bestimmtheit zukommt, ist nicht ein dem Ich fremdes“.

⁶³⁴ Ibid, 23: „ein unendlicher Anstoß, der im Grund im innern absoluten Wesen des Ich selbst ist“.

de *Anstoß*, refiriéndose implícitamente a Fichte, como del momento en que el pensamiento, frente a la posibilidad de su nada, de su negación total, “rebota”, se despliega y se realiza: la negatividad del Yo teórico es la tematización de la negación que ha acompañado todo el desarrollo de la lógica y que en el fundamento se muestra en su más honda profundidad. A partir de ahí, el Yo remonta la negatividad hasta su realización como Espíritu absoluto. Pero el Yo teórico también es una confrontación con la reflexión formal: es el punto en el que se demuestra la diferencia entre ambas reflexiones (la absoluta y la formal), mostrando que la reflexión finita no constituye más que una figura, concreta pero relegada a un momento ya pasado. Justamente la oposición interiorizada del Yo teórico está constituida por la reflexión formal que lo afecta y provoca en él la ilusión de su oposición; de hecho, la realización del Yo pasa por «superar la ilusión [o engaño]»⁶³⁵ de la división que la reflexión formal genera. El Yo teórico se divide con la intención de acabar con la reflexión, pero con ello provoca una «determinación sólo en el modo simple no reflejado»⁶³⁶, es decir que queriendo superar la reflexión formal, rompe la unidad del universal. El Yo teórico se afirma, otra vez, como singularidad, como Yo práctico. Éste es el momento de autonegación de la singularidad, a saber: el Yo pensaba la oposición como algo exterior, esto es, como la reflexión formal, sin embargo el Yo práctico comprende que no es nada exterior a él, pero se mantiene una determinación opuesta a él. Escribe Hegel: «no es una determinación en general, sino que es igual a su esencia, es decir la absoluta determinación; la existencia del género, asumida»⁶³⁷; esta determinación no concierne a una negatividad exterior sino que involucra al mismo Yo práctico que, para negar su oposición, ha de negarse a sí mismo, pero en esta contradicción se desvela la verdadera naturaleza de esta determinación absoluta, a saber, implica «que la singularidad puesta negativamente no es ninguna determinación»⁶³⁸. Al igual que el Yo teórico caía en la ilusión de la división generada por la reflexión formal, al Yo práctico le sucede algo parecido con la determinación; pero no teniendo nada fuera de él, esa determinación vuelve a recaer en el Yo, porque se muestra como lo que es: una infinitud que constituye «la unidad de ambas reflexiones, la que encuentra el Yo y la que él mismo es»⁶³⁹. Ya se han agotado todas las posibilidades de buscar lo otro: tanto fuera

⁶³⁵ GW 7, 161, 31: „das Aufheben der Täuschung“.

⁶³⁶ GW 7, 162, 24: „Bestimmtheit setzt es nur auf die einfache unreflectirte Weise als eins mit sich“.

⁶³⁷ GW 7, 163, 23: „Es ist nicht eine Bestimmtheit überhaupt, sondern die seinem Wese gleich ist, oder die absolute Bestimmtheit; die als aufgehobengesetzte Existenz der Gattung“.

⁶³⁸ GW 7, 164, 10: „daß die negativ gesetzte Einzelheit, keine Bestimmtheit“.

⁶³⁹ Ibid, 23: „die Einheit der beyden Reflexionen, der, welche das Ich findet, und die es selbst ist“.

como dentro sí; y es que lo otro de cada momento no es otra cosa que su esencia misma, que por tanto es imposible negar. El Yo teórico es «*Espíritu en general*»⁶⁴⁰ y el Yo práctico lo es también, pero ya realizado: ambos son dos momentos de un mismo todo, y ahora, en el Espíritu absoluto, dejarán de ser sólo en sí, para ser para sí en la unidad del ser y el pensamiento.

El último momento de la Metafísica jenense representa otro giro en el proceder hegeliano, o mejor dicho, presenta un cambio de enfoque de un contenido ya expuesto y analizado. El interés de este apartado está constituido justamente por la naturaleza de ese enfoque, a saber, finalmente se deja a un lado toda dialéctica, sea en la forma más escéptica de la lógica como en la conciliadora de las figuras de la metafísica, para una exposición del contenido realizado en la forma misma de su realización, esto es, como Espíritu absoluto. Hegel lo deja claro desde las primeras líneas de la subsección: «aquí se detiene el precedente progreso, según el cual el concepto deviene en su misma realidad otro de sí, y por tanto viene a ser la totalidad misma, pasando, en cuanto reflejado dentro de sí, a otra esfera»⁶⁴¹; esto es, se suspende cualquier forma de extrinsecación del concepto, de desdoblamiento del mismo, para mezclarse, negarse e integrarse con lo otro. Pero también se considera concluido otro importante factor: con el Espíritu absoluto no sólo se alcanza la unidad de todos los momentos precedentes, sino que también se considera a esta figura como el momento actual de la filosofía. Como hemos ido observando, frecuentes momentos de la exposición tanto de la lógica como de la Metafísica contenían numerosas referencias a la filosofía del pasado, con la que Hegel de forma más o menos implícita se confronta. La metafísica de la subjetividad, en su doble y complementaria faceta teórica y práctica, era el último momento en tal sentido, ya que en él no faltaban analogías con la estructura del *Basamento de la Doctrina de la Ciencia* de Fichte, al igual que anteriormente hemos podido constatar las referencias a Kant, Schelling, Descartes, Leibniz o Spinoza. Sin embargo, ahora ha llegado el momento en el que Hegel deja de avanzar a través de la crítica a sus predecesores, y gracias a esa crítica, para exponer ahora su propia idea como Espíritu absoluto. Claramente, todo lo que precede forma parte del resultado, y es igualmente fundamental, justamente en el sentido de que permite fundar, establecer con solidez la unidad obtenida. Al mismo tiempo, es también la realización de la intención más precoz y profunda de Hegel, a saber, el desarrollo sistemático del

⁶⁴⁰ GW 7, 165, 5: „Geist überhaupt“.

⁶⁴¹ Ibid, 8: „Hier hält das bisherige Fortgehen, daß der Begriff in seiner Realität sich ein anderes wird, und hierdurch als Totalität selbst, oder als in sich reflectirtes in eine andere Sphäre übergeht, inne“.

principio de subjetividad, y la realización de la libertad como unidad del pensar y el ser. Esto vale además como explicación del resultado mismo: el Espíritu absoluto sigue sin ser la realidad en sentido efectivo (esto es, como *Wirklichkeit*); Hegel habla siempre de *Realität* y, como hemos anticipado fugazmente, toda la Metafísica es una realización de la unidad de pensamiento y ser, pero por el lado de la idealidad, hasta la exteriorización de ésta en y como Naturaleza. En realidad, a los ojos de Hegel (al menos en Jena), ésta es la única posibilidad, ya que la unidad de la idea en sí se puede realizar sólo en la conciencia, que ha devenido Espíritu. Otra cosa es que el resultado por el lado de la idealidad no encaje bien sucesivamente con el resto del sistema, es decir con sus esferas particulares; y en efecto, éste es el problema de los esbozos de sistema en Jena.

Ahora, volviendo al texto, podemos notar que Hegel divide la subsección en dos partes: una que resume el recorrido anterior, partiendo del último momento de la lógica; el conocer, hasta llegar a la Metafísica de la subjetividad, y otra que expone las características del Espíritu absoluto y su transición a la Naturaleza. En lo que concierne al primer punto, no será necesario repetir y comentar el resumen que el mismo Hegel hace, aunque insistiremos sobre la articulación del método y sobre la nueva perspectiva que, ahora, todos los contenidos precedentes asumen. Hegel concentra su atención en la sección de la Proporción, y particularmente en el Conocer. Justamente por ser el momento de transición entre la lógica y la metafísica y representar el momento “metodológico” de todo el escrito, en esas páginas se prepara la unidad que la metafísica realizará, a saber: prepara el objeto del conocer, libre de las determinaciones del entendimiento finito, y saca a la luz el motor del movimiento mismo. Como hemos afirmado, la reflexión se pone a sí misma como tema, pero esto no implica que no siga habiendo una oposición. De hecho, escribe Hegel, que «este concepto del conocer es el formal regresar a sí»⁶⁴², es el primer movimiento de esa unidad, de la reflexión que regresa a sí, pero es justamente formal. Aun así, Hegel certifica, por así decirlo, la total necesidad de «la relación, hasta aquí indiferente»⁶⁴³; en la unidad entre el Conocer y lo conocido no puede haber indiferencia, pero sí que hay una pasividad de un miembro respecto al otro, esto es, lo conocido no concibe su identidad con el mismo acto del conocer, mientras que justamente la unidad entre ambos significa que están fundamentados recíprocamente y que por tanto no cabe separación, ya que el Conocer como tal, aislado, no es otra cosa que la reflexión del

⁶⁴² GW 7, 166, 17: „Dieser Begriff des Erkennens ist das formale Zurückgehen in sich selbst“.

⁶⁴³ GW 7, 167, 3: „Das vorherige gleichgültige Verhältniß“.

entendimiento. Sin embargo, el paso decisivo se da en la Metafísica, en la que: «el círculo de la reflexión, al ser él mismo este movimiento, es ahora, en cuanto En sí mismo, aquello que recorre su propio círculo»⁶⁴⁴; es un círculo del conocer que perpetúa el movimiento. No hay quietud al ingresar en la Metafísica, porque la reflexión no se puede detener sin más, pero no hay una verdadera circularidad del pensamiento porque la conciencia aún ensombrece el puro pensar. Como hemos visto, todo el desarrollo tanto de la lógica como de la metafísica presenta una duplicidad de planos: por un lado, la presentación de la idea de cada figura como anticipación reflexiva y, por el otro, su efectiva realización. Ahora bien, ésta es relativamente simple en lo que concierne a la Lógica, ya que la realización de las figuras de la lógica consiste en su *Vernichtung*; el aspecto marcadamente aporético de la lógica es inherente a su estructura misma y no vulnera su proceder. Sin embargo, esta dualidad en la metafísica comienza a ser más problemática⁶⁴⁵: es cierto que Hegel mantiene la intención de una exposición crítica de algunas figuras filosóficas, pero este plano crítico-reflexivo también da la sensación de un proceder que aplaza indefinidamente su objetivo. Está bien describir todas las figuras de la metafísica tradicional y comprobar todas sus posibilidades o, usando la metáfora hegeliana de estas páginas, recorrer todos los puntos del círculo del saber; el problema es hacer coincidir cada punto del círculo con el círculo mismo, y ello no sólo idealmente, sino concretamente, o dicho de otra forma, realizar el singular como universal y el universal como singular en cada momento. Sin embargo, esto no es posible: por ello, incluso el Espíritu absoluto presentará una dualidad. Veamos algunos pasajes de éste último momento de la Metafísica. Como se decía en la última cita, el Espíritu absoluto es la igualdad consigo y con su otro a la vez, a saber el Espíritu «conoce el infinito como un igual»⁶⁴⁶ pero la infinitud presenta siempre una desigualdad: por ello el Espíritu «se intuye a sí mismo en lo desigual»⁶⁴⁷. Cabe resaltar que Hegel habla de intuir (*anschauen*) y no de comprender o realizar, es decir que el Espíritu absoluto, en su igualdad con la infinitud (una igualdad que es la interiorización de la desigualdad), alcanza la simplicidad de su unidad, pero también regresa a una cierta inmediatez por la cual su relación se da en la

⁶⁴⁴ GW 7, 168, 13: „der Kreis der Reflexion, als diese Bewegung, als das An sich selbst itzt das ist, was seinen Kreis durchgeht“.

⁶⁴⁵ Justamente el carácter dual entre lógica y metafísica parece ser no solamente una marca imborrable en este manuscrito, sino un elemento constitutivo de la forma de organización del saber que tiene Hegel en estos años, tal como también destaca Chiereghin, cf. F. Chiereghin, *De l'organisation de la logique hegelienne à l'auto-organisation entre 1804-1805 et 1808-1809* en J-M. Buée, E. Renault (eds.), *Hegel à Iéna*, ENS éditions, Paris, 2015, pp. 59-62.

⁶⁴⁶ Ibid, 24: „erkennt das Unendliche als ein Gleiches“.

⁶⁴⁷ GW 7, 174, 2: „im Ungleichen sich selbst anschaut“.

forma del intuir. Prosigue Hegel: «el Espíritu absoluto es la infinitud simple o que se relaciona consigo misma. Esta esencia simple en cuanto infinita es inmediatamente lo otro»⁶⁴⁸; el Espíritu absoluto asumiría bajo la forma de esencia simple el entero proceso de mediación que le precede, pero frente a lo que ahora es su otro ya no podría aplicar la reflexión que él contiene en sí, sino que debería recomenzar desde la más elemental oposición y cumplir una vez más el recorrido. Retomando la figura del círculo, podríamos decir que Hegel ha realizado solamente un punto del mismo y no su totalidad: el círculo pone un límite intrínseco entre su totalidad y sus momentos; elimina la exterioridad, pero no puede eliminar la distinción y la diferenciación de sus momentos. Ese límite intrínseco no es otra cosa que la infinitud misma que no puede dejar de actuar: en caso contrario, la unidad se desmoronaría sobre sí misma en una total indiferencia. Pero la interiorización del límite es justamente la gran conquista del periplo hegeliano: al fin y al cabo, la infinitud estaba ya puesta, como concepto, al final de la simple referencialidad. De hecho, Hegel recuerda que el infinito «no es otra cosa que aquello que se denominaba la primera parte de la lógica, o lógica del entendimiento»⁶⁴⁹, y esto significa que la infinitud que antes estaba puesta como idealidad ahora se realiza como el motor de su propio movimiento. Si, en la lógica, la infinitud mantenía conectados dos extremos (a saber, inauguraba la necesidad de la relación), ahora está desplegada y mantiene en sí la desigualdad que genera el movimiento y la diferencia. Pero si el Espíritu es ahora simple y al mismo tiempo es su otro, esto implica que su otro que el Espíritu contiene en sí es también simple; y entonces, tanto la igualdad como la desigualdad se presentan en la forma de la simplicidad. La desigualdad ya no es una multiplicidad inmediata que debiera ser asimilada y asumida por el pensamiento: ambos lados de la infinitud realizada en el Espíritu absoluto son iguales y unidos por una reflexión que aún se mantiene no tematizada; por ello, Hegel escribe que «el infinito es como el mantener separados los mismos [momentos]»⁶⁵⁰, es decir, los dos aspectos del Espíritu absoluto. Pero, si el Espíritu absoluto es la unidad de la igualdad y de la desigualdad, entonces esos aspectos no difieren en cuanto al contenido, sino en su grado de reflexión; o dicho de otra forma, mientras que un aspecto sabe del camino recorrido, el otro, aun siendo idéntico al primero, no tiene conciencia de sí mismo y es visto como un ser simple. En este sentido,

⁶⁴⁸ Ibid, 14: „Der absolute Geist, ist die einfache oder sich auf sich selbst beziehende Unendlichkeit. Dieses einfache Wesen ist als unendlich unmittelbar das Andre, oder das Gegentheile seiner selbst“.

⁶⁴⁹ GW 7, 175, 3: „Es ist nichts anders, als was der erste Theil der Logikm oder Logik des Verstandes genannt worden“.

⁶⁵⁰ GW 7, 176, 7: „das Unendliche, als das Auseinanderhalten derselben“.

seguimos siendo *nosotros* los que podemos comprender esa articulación, porque desde dentro ya no cabe espacio para la reflexión: «ésta es la idea de la esencia absoluta, ser sólo como Espíritu absoluto».⁶⁵¹ Es la circularidad la que permite el movimiento de un Espíritu que se piensa fuera de sí y a la vez regresa a sí, pero «este regreso sigue siendo un devenir otro de sí mismo; esta entera idea del Espíritu es sólo idea, a saber ella misma es de por sí un primer momento»⁶⁵². En este pasaje hay que destacar dos puntos: el primero, como ya se anunciaba, es el hecho de que el Espíritu, en la metafísica, no tiene conciencia de su movimiento, encontrándose en su culminación como siendo igual a la nada de la lógica⁶⁵³; transita en sus momentos, pero no tiene comprensión de ellos⁶⁵⁴; y el segundo punto parece indicarnos una importante prefiguración, a saber, la idea del Espíritu -esto es, el Espíritu no realizado aún- es un primer momento de algo más alto, que sólo encontrará adecuada conceptualización y realización en la Gran Lógica. Lo importante por ahora es destacar la necesidad del movimiento incluso en el Espíritu absoluto y el hecho de que, entre lógica y metafísica, lo que se ha realizado es la idealidad de la realidad, lo cual, aun siendo fundamental (en el sentido literal del término), no puede ser la totalidad ya efectivamente realizada. Estamos frente a un «proceso circular que es el Espíritu, siendo él mismo el que recorre este proceso circular»⁶⁵⁵, pero recorriendo el proceso no puede ser al mismo tiempo todos y cada uno de sus momentos, sino que es sólo su idea en sí. Finalmente, en su pasar a ese otro que es él mismo, el Espíritu encuentra la forma que corresponde a esta simplicidad: la naturaleza, que «como el Espíritu que se relaciona al mismo tiempo consigo mismo, es otro, lo mismo como infinito, y el devenir del Espíritu absoluto. Ella es el primer momento del Espíritu que se realiza»⁶⁵⁶. Así el

⁶⁵¹ Ibid, 26: „Diß ist die Idee des absoluten Wesens, es ist nur als absoluter Geist“.

⁶⁵² GW 7, 176, 33: „Aber auch diese Rückkehr ist noch ein Anderswerden seiner selbst; diese ganze Idee des Geistes, ist nur Idee, oder sie selbst ist sich erstes Moment“.

⁶⁵³ « Der Gegensatz zwischen Geist und Nichts erweist sich somit als Gegensatz zwischen Logik und Metaphysik, insofern die Logik noch auf dem Standpunkt der Endlichkeit steht. Das Ende der Metaphysik zielt eine Einheit von Logik und Metaphysik an, in der das Nichts dasselbe ist, was der Geist ist» (W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in Jenaer Schriften*, op.cit., p. 114).

⁶⁵⁴ Pocas líneas más adelante Hegel lo repite una vez más: el Espíritu absoluto «no se ha conocido a sí mismo como Espíritu absoluto» („hat sich nicht als absoluter Geist erkannt“) (GW 7, 177, 5).

⁶⁵⁵ GW 7, 177, 17: „Der Kraislauff, welcher der Geist ist, ist das selbst, welches diesen Kraislauff durchläuft“.

⁶⁵⁶ GW 7, 178, 3: „als der zugleich sich auf sichselbstbeziehende Geist, das Anders, derselbe als unendlich, und das Werden des absoluten Geistes. Sie ist das erste Moment des sich realisirenden Geistes“. Las relaciones entre los varios momentos de los Systementwürfen no están aún explícitamente articuladas, por lo que tampoco lo está el sentido específico de la filosofía de la naturaleza. Sin embargo, en Jena, sí que hay un aspecto ligado a la naturaleza que es más concreto y es el del derecho natural. En el artículo sobre el *Naturrecht*, si bien indirectamente podemos ver la primacía del Espíritu sobre la misma naturaleza. Para una reconstrucción sobre estos aspectos, cf. G. Gérard, “*L’esprit est plus haut que la nature*”: la percée de l’esprit dans les écrits de Iéna en J.-M. Buée, E. Renault (eds.), *Hegel à Iéna*, ENS éditions, Paris, 2015, pp. 156-178.

movimiento circular se interrumpe: el Espíritu no transita entre sus momentos de forma indiferente, en una mala idealidad inconsistente, sino que encuentra allí a su verdadero otro. Ya no es transición, sino extrinsecación; ya no es círculo, sino espiral.

4.6. Conclusión.

Cabe resumir algunos de los momentos más importantes de este texto y recoger algunas consideraciones conclusivas que nos permitan ordenar mejor los resultados y el alcance de este manuscrito jenense. Es cierto que hemos ido apuntalando los avances que Hegel realiza en este texto, poniendo de relieve los momentos decisivos y los puntos de inflexión; sin embargo, considero útil dedicar algunas páginas ulteriores para trazar un cuadro claro de la situación y explicar las razones del manuscrito hegeliano. En particular me concentraré sobre tres temas, que han de considerarse sólidamente ligados entre ellos y que encuentran un marco común que podríamos definir a través de la pregunta: ¿cuáles son los motivos del fracaso del proyecto sistemático de Jena? Preliminarmente hemos de anticipar que la pregunta misma encuentra su razón principal en la parte dedicada a Lógica y Metafísica, y es por este motivo que le hemos dedicado tanto espacio. Dentro de este marco, hemos de considerar, como decía, tres cuestiones, que se articulan en torno a la posibilidad de superar los escollos que Hegel iba vislumbrando desde el comienzo de su recorrido filosófico. En primer lugar, consideremos el esfuerzo que Hegel cumple para transformar el concepto de sustancia y erradicar la inmediatez del mismo. Paralelamente con este problema, surge la necesidad de la reflexión especulativa y, como veremos, es aquí que se juega la separación de Schelling. En segundo lugar (e implicando ya el precedente punto), puesto en marcha el proceder dialéctico de la reflexión, podemos ver cómo en cada pasaje chocan mediación e inmediatez, con la constante reducción de la segunda en favor de un contexto relacional y reflexivo. Sin embargo, este proceder deja un resto tras de sí, que será justamente aquello que impida a este proyecto de sistema alcanzar su cumplimiento: como veremos, este resto es la conciencia. Por último, y considerando los precedentes puntos, cabe interrogarse sobre las razones de la crisis fenomenológica del sistema, esto es, del por qué Hegel escribe la *Fenomenología*, con esa estructura tan peculiar y excepcional, para intentar solucionar la partición fallida del esbozo de sistema de Jena.

Vayamos con orden: respecto al primer punto, lo más importante es comprender la exigencia que Hegel presenta en lo que concierne al estatuto y al valor de la reflexión. No

es necesario extenderse más sobre las referencias a textos anteriores a la *Reinschrift* del 1804/05, pero sí puede ser útil recordar cómo el planteamiento hegeliano iba más allá del de Schelling, en relación a la superación de la reflexión finita, que no podía alcanzar lo absoluto inmediatamente y menos aún disolverse en él sin dejar ningún resto. Hay que considerar este aspecto, en primer lugar, desde un lado que podríamos definir “sintomático”, en el sentido de que si, tanto Hegel como Schelling, consideran que el límite de la filosofía crítica es la reflexión, y por ende, el impedimento que las formas de saber determinadas por aquella, representan para la unidad en y con lo Absoluto, Hegel es mucho más cauto a la hora de diagnosticar una fácil cura que dejaría un resto mucho más insidioso (por estar más oculto) de lo que al pronto parecería. La reflexión se combate en el mismo campo de la reflexión: de ahí la exigencia de la operación de *Vernichtung*. Ésta es la motivación inicial de la que parte Hegel en la Lógica de Jena, que se va enriqueciendo sobre todo cuando se comienza a considerar cómo la reflexión pueda tener algo más que un valor metodológico y que la operación de *Vernichtung* no puede dar un resultado que sea igual a cero. Esto último es una oportunidad y al mismo tiempo un problema: una oportunidad en el sentido de que la *Vernichtung* crea una vía de acceso al saber especulativo, a la metafísica, pone algo nuevo y no vuelve al punto de partida; pero es también un problema porque su resultado no es simple sino, una vez más, doble. Por un lado, tenemos la reflexión que podemos considerar verdaderamente filosófica, esto es, la que hemos visto que se da a partir de la metacategoría de la infinitud; pero por otro lado tenemos también la reflexión común del entendimiento que, ahora bajo la forma de exterioridad e inmediatez, se vuelve a representar en aquello que ya, a partir del *Verhältniss*, es un contexto relacional y reflexivo. No se puede negar que el salto cualitativo se tenga al pasar del contexto de la Referencia simple a la Relación, aun así tampoco se puede negar (y lo hemos explicado en las razones de la estructura misma de ese apartado) que todavía persista un resto que hace permanecer una dualidad de la relación. En caso contrario, a saber, si mediante la infinitud hubiésemos alcanzado el saber especulativo, no habría sido necesario seguir escribiendo la Lógica. El resultado principal, cabe recordarlo, es la creación de un ámbito reflexivo dentro del cual se maneja una dialéctica entre mediación e inmediatez (y de la cual hay que salir para no reproducir un infinito malo), pero del cual no hay marcha atrás; como habíamos destacado en el análisis de la relación, Hegel forja la necesidad de la relación, y en esa relación, incluso

la sustancia ya está “filtrada” a través del pensamiento⁶⁵⁷: no hay separación absoluta entre realidad sustancial y pensamiento. La dialéctica en este momento es una operación de conjunción y a la vez de gestión de esa separación dentro de los límites de la relación, límites que están determinados por la dialéctica misma⁶⁵⁸. La reflexión juega, por tanto, a dos bandas, abriendo un espacio nuevo que permite dejar atrás el problema de una fundamentación originaria del saber a través de un principio primero, pero auto-desechándose en un constante resto, que deja ver la falta de un *fundamentum inconcussum*, una falta derivada de haber dejado atrás el planteamiento de un comienzo absoluto. Hemos de considerar que si la categoría de sustancia se encuentra en un contexto relacional es gracias al obrar de la reflexión, que supera su inmediatez; sin embargo, el despliegue de la reflexión misma no es completo y por tanto ésta presenta caracteres de cierta inmediatez.

Con esta última consideración entramos en el segundo punto que pretendía desarrollar, a saber, el problema del resto de la reflexión. Este problema nace a partir del punto anterior, a saber, a partir del intento de Hegel de “reconvertir” la reflexión. Este intento conlleva también la configuración de una nueva función de la dialéctica. Ya hemos hablado del sentido escéptico de la dialéctica, de su relación con el escepticismo y su aspecto más marcadamente metodológico⁶⁵⁹, todos ellos, elementos que forman parte del caldo de cultivo que el joven Hegel maneja en los albores de su sistema filosófico. Sin embargo, es necesario comprender que el enfoque hegeliano de estos instrumentos da vida a algunas estructuras filosóficas que resultan más bien novedosas. La reflexión, usada especulativamente, establece el ámbito de pensabilidad de la realidad, crea dicho ámbito y por tanto no actúa unilateralmente, sino que es a través de esta reflexión como el espacio de pensabilidad se amplía. A partir de esta primera operación, la dialéctica ya no debe simplemente anular sino dar lugar a resultados de las oposiciones que se encuentran en

⁶⁵⁷ El problema y la estructura lógica son los mismos que como se proponen al principio de la *Ciencia de la Lógica*, cuando Hegel insiste en la síntesis indisociable entre acto del pensar y objeto pensado, mostrando cómo el pensar es relacional desde su origen, esto es, que no tiene un origen unilateral, inmediato.

⁶⁵⁸ Sin embargo, no podemos llegar a decir que la dialéctica a la obra aquí es la misma que en la *Ciencia de la Lógica* o incluso en la *Fenomenología*, ya que permanece una cierta separación entre los ámbitos, como indica Pöggeler: «Zu einer spekulativen Dialektik kommt es immer noch nicht, denn auch jetzt bleiben Logik und Metaphysik getrennt» (O. Pöggeler, *Die Ausbildung der spekulativen Dialektik in Hegels Begegnung mit der Antike* en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990, p. 53).

⁶⁵⁹ Aspecto que comienza a ser superado en parte ya en la *lógica de Jena*, pero sobre todo a partir de la *Fenomenología del Espíritu*, como nos indica Forster. Cf. M. Forster, *Hegel and Skepticism*, Harvard University Press, 1989, pp. 135-147.

ese ámbito relacional. El problema está en la duplicidad de la reflexión, la cual se presenta al mismo tiempo como parte implicada en la operación de *Vernichtung* y como el motor mismo de la operación. He aquí el límite del enfoque que Hegel plantea en este proyecto de sistema: la duplicidad se recompone una vez más. No por una banal oposición entre finito e infinito, sino porque la infinitud, lo presupuesto para la reflexión especulativa, rompe de forma abrupta el esquema precedente, de una forma tan abrupta que no pueden no quedar residuos, a saber, elementos que impiden que la relación pueda pensarse sin exterioridad, y también porque ese espacio que surge de la reflexión y la contradicción no tiene un punto de apoyo.

Hemos podido seguir el desarrollo de la lógica, notando la aportación crítica que Hegel hace en cada momento con respecto a la configuración tradicional de dicha lógica. Es cierto, en tal sentido, que Hegel se muestra buen conocedor de la tradición precedente; pero también es oportuno destacar que en el manuscrito hegeliano se dan una serie de deslizamientos semánticos y conceptuales, que son fundamentales para entender qué sea esa reflexión que mantiene abierta la relación entre pensamiento y pensado, y su relación con la permanencia del resto reflexivo del proceder dialéctico. En cierto modo, detrás de esa detallada, si bien a veces un poco oscura, exposición, se esconden elementos que Hegel no saca a la luz explícitamente. Por ello, cabe preguntarse qué es la reflexión y su resto y, sobre todo, qué implicaciones no declaradas tienen. Tratándose de un análisis crítico de la lógica formal, es obvio que Hegel no se propone hablar de la conciencia. Las razones de ello se encuentran en el intento de evitar un planteamiento similar al del criticismo y sus consecuencias, que el mismo Hegel había criticado ya en *Glauben und Wissen*. Por un lado, está el problema kantiano del desdoblamiento del yo, entre el yo empírico y la mera función lógica del Yo pienso. Es cierto que, en parte, la *Tathandlung* fichteana resolvía ese problema, acabando con una separación entre el respecto práctico y teórico del Yo (a través de la bisagra de la imaginación productiva), pero permanecía aún el problema de la comunicación entre el lado ideal y el lado real, que impedía, a los ojos de Hegel, una relación dinámica entre el sujeto y la realidad. Por otro lado, la solución fichteana se presentaba de forma un tanto inmediata en sus principios, si bien es cierto que el mismo Fichte era consciente de que dichos principios estaban enunciados de forma anticipada y que su justificación propiamente se daba a través del *Basamento*, en el que efectivamente se introducía un análisis y un intento de superación de las categorías kantianas. Pero en efecto, en ese sentido, Hegel reproduce el error de Fichte, anticipando

reflexivamente un contenido que de otra forma parecería no poderse dar. Para evitar el error, Hegel sin embargo establece un marco teórico previo en el que se considera que la lógica formal ha de ser anulada antes de dar comienzo a todo discurso que propiamente se considere filosófico y, en este sentido, la conciencia que resulta implicada en esta operación presenta las características típicas del entendimiento sin una mayor problematización, al igual que la reflexión que Hegel denomina determinada. Sin embargo, esta intención no se cumple, y en este sentido cabe hablar de deslizamiento semántico ya que no es cierto que la conciencia se agota ahí donde se lleva a cabo la operación de *Vernichtung*, justamente porque la reflexión se desdobra y por tanto también queda un residuo de la conciencia. La aporía del desdoblamiento del Yo asume una nueva forma en la desarrollo de la reflexión especulativa pero no se cancela completamente, por el contrario, se mantiene el resto que permite que la dialéctica siga ejerciendo su función pero también hace que el recorrido hacia el saber especulativo de la metafísica sea más bien elíptico. Se trata de comprender la ambigüedad del manuscrito de Lógica desde la sección de la Relación hasta al menos el comienzo de la Metafísica, en cierto modo incluyendo también a ésta, es decir, en todo el recorrido en el que aparece la reflexión: ésta, si bien inaugura ese ámbito relacional del que hemos hablado, no deja de ser, en las coherencias de estos años, un instrumento para alcanzar un resultado y no el resultado mismo, presentándose en cierta medida como aún como un obstáculo; esto significa que siempre que la reflexión esté presente, permanece un resto que está necesariamente implicado en la misma. El resto es indicativo de la reflexión y representa el fondo del proceder dialéctico y resulta por ello, imborrable a pesar de las intenciones de Hegel, de eliminar todo resto en la parte dedicada a la Metafísica, donde la exposición del resultado debería ser clara y transparente (algo que sin embargo permanece más bien confuso, dada además la ulterior partición del texto en momentos que, en efecto, presentan una articulación dialéctica).

En todo este recorrido, en el que la reflexión permite la transición entre la lógica y la metafísica, la conciencia permanece fuera de la zona de mayor evidencia, fuera de tema, pero no por ello está resuelto el problema de su integración en el sistema⁶⁶⁰. Está claro que la conciencia no es un objeto cualquiera para la filosofía: no puede ser ya tratada,

⁶⁶⁰ Al contrario, la división entre lógica y metafísica resulta incluso extraña a estas alturas, ya que su compenetración en favor de una nueva lógica había visto significativos pasos a lo largo de la modernidad y en particular con Kant. Cf. K. E. Kaehler, *Die endogene Krisis der absoluten Metaphysik als philosophischer Ursprung der moderne* en A. Arndt, B. Bowman, M. Gerhard, J. Zovko, *Hegel und die Moderne*, De Gruyter, Berlin, 2012, pp. 54-61.

gracias a la filosofía kantiana, como en la metafísica tradicional equiparándola al alma, sino que es justamente un objeto trascendental y por ello vive de la doble condición de ser fundamento y al mismo tiempo objeto. Ahora bien, la vía elegida por Hegel en este proyecto de sistema no resuelve esta aporía sino que parcialmente oculta su razón: hemos de pensar que siempre que Hegel está procediendo según la reflexión especulativa, está ejerciendo, aunque implícitamente, una actividad de la conciencia, esto es, está operando siempre a partir de un elemento de finitud. Una vez más, el problema es conjugar lo finito con lo absoluto, y lo apreciable de la operación hegeliana es que esta conjugación es buscada a partir de la reconfiguración de ambos términos, en la búsqueda de una relación dinámica y transformadora. En tal sentido y en primer lugar, se transforma la categoría de sustancia, que pierde su immediatez y su estaticidad y es tratada en un ámbito relacional. Por el otro, como sabemos, la filosofía hegeliana busca su terreno en el ámbito de la idealidad, sin perder de vista su confrontación con la realidad, pero la primera implicación que esto tiene es la centralidad de la conciencia, tanto en lo que concierne a su potencialidad como a sus límites, límites que han de ser superados (o asumidos), a través de sí misma. Si la sustancia no está más allá de la relación, entonces hay que justificar la relación misma y, por ende, el lugar que la conciencia ocupa. Es aquí donde el planteamiento de Jena no satisface del todo a Hegel: el desarrollo de la Lógica y su (di)solución en la Metafísica no resuelven este problema principalmente porque la estructura de la reflexión no está del todo desplegada y tematizada. Podríamos decir que se desarrolla de forma satisfactoria en lo que concierne a la *Vernichtung* pero menos en la parte propiamente especulativa, sobre todo en la Metafísica. A saber, si no hay reflexión y dialéctica en la Metafísica, entonces el resto del sistema filosófico (Naturaleza y Espíritu) no está articulado a partir de los fundamentos establecidos a partir de la Lógica y la Metafísica. Dicho en otras palabras, ambas (y no solamente la Lógica) no serían más que la introducción al sistema, sin pertenecer al mismo y, más grave aun, conservando una cesura con respecto al mismo y una incapacidad de fundamentar propiamente el que sería el contenido del sistema. En breve, la insuficiencia de esta articulación del sistema consiste en gran parte en la incapacidad de Hegel de tematizar y estructurar transversalmente el motor del sistema mismo. Recordemos que esta Lógica comenzaba con la exposición crítica de la deducción de las categorías matemáticas y seguramente no preveía ningún tipo de introducción que permitiese comprender la visión de conjunto y su articulación más allá del elemento negativo de la anulación de las formas del pensamiento finito. No hay, por tanto, un planteamiento que abarca las diversas funciones

que la reflexión tendría, ni tampoco una explicación clara de los giros que el proceder dialéctico va tomando. La reflexión, en vez de ser definitivamente desplegada, pierde la vinculación con el contenido al que debería ser aplicado, y por tanto no tiene sentido hablar propiamente de sistema, dada la fractura entre una parte y otra. Falta una definición explícita de la reflexión, o lo que es lo mismo una reconfiguración de la conciencia que no siga reproduciendo los gestos típicos de la filosofía del entendimiento y siga presentando el carácter en parte finito de la reflexión, bajo la forma de residuo de la conciencia⁶⁶¹.

A través de este problema, llegamos al tercer punto que quería tratar en estas conclusiones, a saber, las razones de la crisis fenomenológica. En cierta medida, ya hemos presentado algunos de los motivos: la permanencia del residuo de la conciencia, la duplicidad de la reflexión, la dificultad a la hora de integrar el viejo contenido con el nuevo enfoque. Ahora se trata de comprender mejor, al menos en su carácter introductorio, las implicaciones en vistas de la nueva forma que Hegel buscará para resolver el problema, a saber la *Fenomenología del Espíritu*. El trasfondo de toda esta cuestión consiste en la relación entre el saber propedéutico a la filosofía y la filosofía misma. Los fragmentos de lógica de los años 1801/02 mostraban esa inquietud, sin desarrollar adecuadamente la articulación y sobre todo sin dar un contenido de aquello que propiamente debería ser filosofía. En la *Reinschrift* de 1804/05, como hemos visto, la articulación está mejor estructurada, y el contenido que sería propiamente filosófico se daría a partir de la Metafísica. Aun así, este límite no es tan claro como se pretendería⁶⁶²: la Lógica es el desarrollo de su propia anulación, pero en realidad va más allá, aunque no lo suficiente como para poder fundamentar el resto del sistema. Aún no se trata de una lógica especulativa, y la dialéctica no es un método que implique e involucre a todo el sistema. Por tanto, uno de los problemas es que Hegel no define claramente cuál es la función de una introducción⁶⁶³ (que oscila entre una mera propedéutica y una primera

⁶⁶¹ «Hegel si renderà conto che le determinazioni logiche in quanto forme del pensiero finito non sono isolabili facilmente dalla forma della coscienza» (C. Meazza, *L'occhio e il testimone*, ETS, Pisa, 1992, p. 141).

⁶⁶² La difícil compatibilidad entre la lógica y la metafísica indican ya la idea del “fin” de la metafísica, sui generis, que Hegel llevará a cabo en la *Ciencia de la Lógica*. Cf. W. Jaeschke, *Ein Plädoyer für einen historischen Metaphysikbegriff* en M. Gerhard, A. Sell, L. de Vos (Hgs.), *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Meiner, Hamburg, 2012, pp. 13-14.

⁶⁶³ «La découverte de la dimension de la Phénoménologie et la transformation de la structure de la Logique sont deux aspects complémentaires» (A. Kahn, *La pensée philosophique de Hegel à Iéna (II)* en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 81e Année, No. 1 (Janvier-Mars 1976), p. 38) ; algo que podemos considerar cierto, si bien, sucesivamente la lógica tendrá una transformación radical. En todo caso, el hecho mismo de

parte del sistema), dejando, por ello, igualmente indefinida la articulación del sistema mismo. Ésta es la principal aporía que queda sin resolver en el periodo de Jena y que da lugar al ‘experimento’ de la *Fenomenología*; experimento fascinante y valiente, sin duda, ya que toma lo que era el principal obstáculo del esbozo de sistema anterior y lo coloca en el centro de atención, como objeto mismo de la obra. De la obra de 1807 nos ocuparemos en el siguiente capítulo; aquí, sin embargo, hemos de detenernos en algo que no puede ser más que una hipótesis, a saber: ¿cómo tendría que haber desplegado Hegel la reflexión para permitir que el sistema hubiese funcionado? En otras palabras, ¿qué es lo que falta en los esbozos de sistema de Jena para ser algo parecido a la *Enciclopedia*? Evidentemente faltan las aportaciones de la *Fenomenología* y, sobre todo, de la *Ciencia de la Lógica*, pero más allá de los títulos, nos debemos concentrar, aunque sea en la forma de una breve anticipación, en torno al tema del origen y de la modalidad del pensar. Las dos principales obras de Hegel que permiten el salto cualitativo hacia la construcción del sistema se concentran, si bien de forma muy distinta, en qué significa pensar y en cómo hacerlo, de manera que el tema de la reflexión se pueda tratar adecuada y exhaustivamente. Hablaremos de ello en su momento, pero por el momento cabe anotar este punto para marcar la diferencia respecto a la Lógica y Metafísica de Jena, donde falta esa intensidad y concentración sobre este tema que es de fundamental importancia para la articulación del sistema. De otra manera, como hemos podido ver, la progresión reflexiva no es capaz de asimilar completamente su resto, dando lugar a algo que, si aplicásemos la definición de Hegel a sí mismo, sería aún una mala infinitud. Sólo al final parece que la idea sale de sí misma, entregándose como y a la naturaleza; aun así, el último momento de la Metafísica mantiene puntos oscuros⁶⁶⁴ que no permiten comprender del todo la transición y la extrinsecación hacia las partes sucesivas del sistema. Por esa razón, decía anteriormente que tal vez el momento en el que se podría colocar la *Fenomenología*, sería entre la Lógica y la Metafísica, para aclarar la situación de ésta última. Claramente esta idea no puede sostenerse más que retrospectivamente, pero puede servir para concentrar la atención sobre el punto que mayormente nos interesa: el estatuto de la reflexión y su relación con la capacidad de dar lugar a un sujeto que no sea la mera conciencia residual. Es una cuestión que debería haber estado resuelta ya al comienzo de

que las dos vías sean compatibles, demuestra su carácter introductorio y no plenamente perteneciente al sistema.

⁶⁶⁴ Por ejemplo, Hegel oscila entre Espíritu e Idea del Espíritu, algo que no es solamente una cuestión terminológica ya que implica también la definición del alcance de la Metafísica con respecto a las otras partes que siguen.

la Metafísica y sin embargo no lo está, de ahí que la *Fenomenología* podría haber sido útil en ese lugar; de ahí la conveniencia de que, saliendo ya de este juego de intercambiar piezas y obras, surja esa emblemática obra unos pocos años más tarde. Hegel no tarda mucho en darse cuenta de los límites de su esbozo de sistema: tengamos en cuenta que durante el curso de 1805/06, se dedica a la filosofía real, pero de hecho también empieza a escribir la *Fenomenología*, donde efectivamente confluyen muchos materiales inmediatamente precedentes y empieza a repensarse toda la problemática. Por el momento, nos quedamos con una serie de importantes indicaciones, con un material bastante elaborado que busca una articulación de mayor calado teórico y con una manifiesta voluntad por parte de Hegel de articular el saber en un sistema filosófico, respondiendo también a los problemas principales que surgían en el contexto del criticismo y del idealismo.

5. La *Fenomenología del Espíritu*. Alternativas y aporías.

5.1. Introducción.

Pero la conclusión, al menos cronológica aunque temáticamente sorprendente, del periodo de Jena es la gran obra de 1807, a saber la *Fenomenología del Espíritu*. Una obra cuya singularidad le otorga una gran fascinación y al mismo tiempo una serie de dificultades en relación con el tema del desarrollo de la filosofía hegeliana como sistema: de alguna forma esta obra, urgente y ambiciosa al mismo tiempo, parece ser un paso hacia atrás, una interrupción, en el itinerario que desembocará, primero, en la *Lógica* de Nüremberg y, después, en la *Enciclopedia*. Ciertamente hay muchas experiencias “reales” en esta obra, pero al mismo tiempo, la ligazón entre los varios momentos no está exente de salto lógicos y puntos de apoyo que implican un evidente grado de exterioridad lógica. No podemos ignorar a la *Fenomenología* en nuestro trabajo por la importancia de la obra en sí, pero también porque nuestro problema se encuentra, aunque bajo peculiares formas, presente. Es más: en nuestra opinión, la *Fenomenología* no es solamente un intento fallido en el camino hacia la lógica sino una vía alternativa para resolver el problema del acceso a lo Absoluto (que es un problema fundamental del idealismo alemán: conjugar Absoluto y conciencia)⁶⁶⁵.

Por tanto, esta obra no puede ser evitada frente a las problemáticas que hemos evocado, si bien es cierto que tampoco podrá resolver todas las aporías que han surgido durante el recorrido precedente. Al contrario, la *Fenomenología* eleva ese índice de problematicidad porque propone una forma radicalmente distinta de organizar y producir el saber; intenta una vía que no había sido trazada anteriormente pero que al mismo tiempo se propone incorporar diversos temas y motivos ya presentes en la reflexión del mismo Hegel y en referencias anteriores. La magnitud de esta obra, así como su impacto en la tradición filosófica posterior, nos obliga a acotar los temas y motivos de interés y a concentrarnos en los problemas fundamentales que derivan de la reconstrucción precedente: el problema de la introducción al sistema, la posición y la función de la conciencia, la reflexión y su

⁶⁶⁵ En tal sentido, cabe decir que el enfoque de la *Fenomenología* es novedoso, pero no extraño al ambiente filosófico de la época, sin embargo, «nuovo è invece da parte di Hegel l'intento di osservare lo sviluppo della coscienza in tutta la ricchezza delle sue attuazioni, senza intervenire in esso, lasciando che la coscienza operi da se stessa le proprie esperienze e in quell'apparente libertà, di cui la consapevolezza storica, tacita spettatrice dietro le spalle, riconosce la necessità razionale» (F. Chiereghin, *L'unità del sapere in Hegel*, CEDAM, Padova, 1963, p. 39).

interiorización, la naturaleza del proceder dialéctico. Ahora bien, hemos de decir que a pesar del marco fuertemente transfigurado que se nos presenta en la obra publicada en 1807, no se puede negar que esos problemas siguen estando presentes; es más, justamente el planteamiento radicalmente distinto responde a exigencias que vienen de lejos y que requieren ser cuestionadas y reformuladas.

Sin duda, en tal sentido, hemos de privilegiar algunos momentos sobre otros de esta obra e intentar subrayar la continuidad de problemas y, al mismo tiempo, la innovación de las soluciones propuestas. Las partes sobre las que debemos concentrar nuestra atención son, en este orden, la introducción, la sección de la conciencia (principalmente el tercer capítulo, *Fuerza y entendimiento*) y, por último, la *Vorrede*⁶⁶⁶. El problema inicial es la justificación de la forma que la obra asume y del comienzo de la misma: este motivo no es del todo nuevo, ya que retoma los problemas ligados a la crítica y a la introducción al sistema, pero sí que representa una reflexión más explícita en relación al función que la conciencia representa y su colocación respecto a la construcción del sistema. En cierto modo, y preliminarmente, habría que hablar del título de la obra y de su génesis: sabemos que en origen la obra tenía que llamarse *Ciencia de experiencia de la conciencia*; tal como se refleja en el frontispicio de su publicación, esta *Fenomenología del Espíritu* se consideraba como una ‘introducción al sistema’. Ahora bien, habría que considerar hasta qué punto se trata de un introducción *al* sistema o una introducción *del* sistema; esto es, hasta que punto esa introducción pueda pertenecer o no al sistema. Gran parte del contenido de la *Fenomenología* se presenta gracias a una estructura teórica que hace un uso sistemático de lo que en la *Lógica* de Jena se había denominado una anticipación reflexiva, con la diferencia de que haciendo un uso sistemático busca justamente su legitimación, y con ello no me refiero simplemente a un uso repetitivo sino propiamente al intento de incluir esa forma de proceder en la configuración de la dialéctica. En tal sentido, de este problema se ocupan tanto la introducción como el prólogo, mientras la

⁶⁶⁶ Si bien por cuestiones estructurales de la investigación, no será tratado, también el capítulo inicial sobre la certeza sensible resulta interesante en relación a cómo obra concretamente el escepticismo que Hegel ha elaborado en los años de Jena. Cf. K. Düsing, *Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit* en F. Nicolini, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 8*, Bouvier, Bonn, 1973, 119-130; A. Graeser, *Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit* en D. Köhler, O. Pöggeler (Hgs.), *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, De Gruyter, Berlin, 2006, pp. 35-53; J. Pérez de Tudela, *Certeza sensible y percepción* en F. Duque (ed.), *La odisea del Espíritu*, Ediciones Círculo de Bellas artes, Madrid, 2010, pp. 55- 68.

primera sección es útil sobre todo para recoger las referencias que hemos ido encontrando a lo largo de los escritos precedentes.

5.2. El título y el problema de la Introducción.

Decíamos que un problema preliminar y bien debatido es el del título de la obra: la complejidad de éste deriva de una “acumulación” de títulos, que esconde probablemente una cierta indecisión por parte de Hegel. El título principal, como sabemos, es *Fenomenología del Espíritu*, que supuestamente sería una *Ciencia de la Fenomenología del Espíritu*, lo cual, a su vez, remite al título, más complejo, de *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Todos estos títulos se mantienen en una articulación que no se resuelve. Justamente después del Prólogo, encontramos indicado con “I” *Ciencia de la Fenomenología del Espíritu* y en la página siguiente, aparece la indicación de “Primera parte”, *Ciencia de la experiencia de la conciencia*⁶⁶⁷. Hegel abre una serie de paréntesis que después no cierra: cuando escribe *Primera parte* del *Sistema de la Ciencia*, ¿qué pretende decir? ¿O mejor, qué pretende decir Hegel, sobre todo, con *Primera parte*? En este momento, esto es lo que más nos debe interesar: a saber, la oscilación de este momento que se presenta a la vez como preparatorio e inaugural, como propedéutico y como perteneciente al sistema mismo. ¿Es posible que Hegel no haya pensado detalladamente el estatuto de esta gran introducción y su relación al sistema? Claramente la pregunta requiere un articulado desarrollo, pero podemos anticipar que Hegel no tiene una respuesta de antemano porque la obra no tuvo una planificación detallada desde el momento en que Hegel empezó a escribirla. Sabemos del accidentado periplo de la obra, así como del hecho fundamental de que el famoso prólogo fue escrito al final; y si, como de hecho intentaremos hacer, confrontamos introducción y prólogo podemos ver como algo ha cambiado en el enfoque del problema e incluso en el lenguaje. Se trata de una obra en la que el pensamiento está efectivamente en evolución, éste se nos presenta en una tensión (en parte irresuelta) y por ello hay problemas que atraviesan la obra de comienzo a fin: uno de ellos tiene que ver con la delimitación del carácter introductorio de la obra misma. Parecería que en algunos aspectos la *Fenomenología* es una mera introducción, pero, por otro, parece formar ya parte del sistema; esto se debe también al

⁶⁶⁷ Hay algunos ejemplares, los más antiguos, que llevan este último título en lugar del anterior, eliminando una ulterior subdivisión.

doble registro que la obra presenta y que es al mismo tiempo su límite y su gran potencialidad.

Acto seguido encontramos (recordemos, después del Prólogo) la indicación *Ciencia de la Fenomenología del Espíritu*: este (sub)título parece un poco redundante y puede tener más bien una función intermedia entre el principal y el sucesivo. ¿Por qué una *Ciencia de la Fenomenología del Espíritu*? ¿Qué añade con respecto al título principal, dado que además todo el conjunto es la primera parte del *Sistema de la Ciencia*? Pero, sobre todo, ese “I”, ¿qué abre? Parecería que aquello que es el contenido propio de la obra de 1807; y, sin embargo, el subtítulo posterior, *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, indicado explícitamente como ‘primera parte’, ésta sí que parecería aludir al contenido efectivamente desarrollado⁶⁶⁸. Aun así no estarían resueltos los problemas ya que entonces habría que considerar que la obra está inacabada, justamente en lo relativo a la tarea específica de la *Fenomenología del Espíritu*. Todas estas cuestiones pueden llegar a ser incluso capciosas si no se tienen en cuenta elementos más desarrollados, pero sí cabe lanzar una última pregunta antes de comenzar con un análisis detallado del texto: ¿es lo mismo ‘Ciencia de la experiencia de la conciencia’ que ‘Fenomenología del Espíritu’?

No podemos resolver todas estas cuestiones y presentar con extrema seguridad el alcance y la estructura de la obra y su relación con el conjunto del sistema, sin antes haber entrado en los pliegues del texto. Empecemos, pues, con la *Introducción*, a través de la cual podremos profundizar las preguntas aquí lanzadas. Las primeras palabras del texto nos ponen perfectamente en situación con respecto a las problemáticas ya desarrolladas.

La representación natural es que, en filosofía, antes de ir a la Cosa misma, esto es, al conocimiento efectivo de lo que es en verdad, sería necesario entenderse previamente sobre el conocimiento, ya se considere éste como instrumento para apoderarse de lo absoluto, ya como medio a través del cual se lo llega a divisar.⁶⁶⁹

A través de esta alusión a la filosofía crítica, Hegel retoma el problema que se presenta desde los primeros años en Jena y que hemos podido ver en los varios escritos que hemos tomado, incluyendo a la *Lógica* de 1804/05. Pero aquí parece tomar ya un cariz diferente. Para empezar, dirijamos nuestra atención a la expresión ‘representación natural’: Hegel aquí parece remitirnos a un plano diferente respecto al que se encuentra; establece una

⁶⁶⁸ Cierta confusión sobre el título ha sido a menudo objeto de observaciones. Por ejemplo, en un estudio ya clásico, Pöggeler da una explicación bastante detallada. Cf. O. Pöggeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 1*, Bouvier, Bonn, 1962, pp. 271-272.

⁶⁶⁹ GW 9, 53. Entre corchetes indicaré las págs. de la edición castellana: *Fenomenología del Espíritu*, ed. A. Gómez-Ramos, Abada, Madrid, 2010, p. 143.

separación entre un planteamiento que se mantiene en la conciencia natural y otro que es efectivamente filosófico. A través de esta distinción cabe anotar una evolución de la problemática que en los precedentes escritos jenenses se desarrollaba a través de la contraposición entre entendimiento y razón. En cierta medida, esa contraposición se corresponde ahora con la de conciencia natural y conciencia filosófica, pero el paralelismo no es ni tan inmediato ni tampoco del todo exacto. Por un lado, se puede afirmar que una conciencia filosófica se corresponde con la razón, si bien no deja de ser una figura determinada de ella, sin coincidir plenamente con ella; por otro lado, la diferencia entre entendimiento, tal como es expuesto en textos como el *Differenzschrift* y *Glauben und Wissen*, y conciencia natural es más marcada: ésta es algo incluso más básico que el tan vituperado entendimiento, como los primeros capítulos de la *Fenomenología* muestran, mientras que el entendimiento representa un momento ya más avanzado de esa conciencia sumida en las experiencias más elementales. La contraposición entre entendimiento y razón, que hasta entonces aparecía más bien rígida, ahora se apoya y se mide sobre la evolución de la conciencia, que puede pasar de momentos muy básicos, ciertamente anteriores al nivel de articulación que alcanzaba el entendimiento, a ser verdaderamente racional. Indagar la contraposición entre razón y entendimiento a partir de la conciencia, significa dar un paso hacia atrás en el sentido de que se toma ante todo el sustrato de esa contraposición y se introduce un principio dialéctico hasta hacer de ese sustrato el medio entre las varias articulaciones del saber. Razón y entendimiento vendrían a ser, así, expresiones (si bien de diverso grado) de una misma conciencia capaz de madurar, de hacerse Espíritu, alcanzando a implantar ese nuevo principio de la filosofía que Hegel perseguía desde sus primeros escritos. Y aquí emerge otro punto fundamental en el pensamiento de Hegel, a saber, la relación nunca definitiva y compleja entre el polo de la subjetividad y el de la objetividad, dejando claro como dicha relación no pueda traducirse en ámbitos separados y estancados.

En tal sentido, Hegel añade algunos matices en torno al problema del conocimiento previo al acceso a la ‘Cosa misma’ en una dimensión que ha de tener en cuenta las posiciones filosóficas precedentes, a saber, las del criticismo en torno a las vías de acceso a lo que se denomina como ‘conocimiento efectivo’ (*wirkliche Erkennen*), dejando abierta tanto la posibilidad más kantiana de mantenerse en el exterior de lo Absoluto, como la de hacerse con lo Absoluto. Hegel parece aquí apropiarse del planteamiento dominante en la época, aun así veremos que ya ve al horizonte un planteamiento diverso. El problema

de fondo es la naturaleza de la relación que se da entre lo Absoluto y su conocimiento; relación que en las opciones arriba mencionadas, «produce, de forma inmediata, lo contrario de su propósito; o mejor dicho, el contrasentido está, más bien, en que nos sirvamos de un medio como tal»⁶⁷⁰. Al fin y al cabo, vemos que es una preocupación que acompaña también al criticismo pero con la diferencia que para Hegel, poner límites al conocimiento racional no hace más que agrandar esa distorsión de lo Absoluto, en vez de resolverlo. Y lo que aquí es interesante es notar que Hegel no se refiere solamente a las denominadas filosofías de la reflexión, sino también a Schelling. Cómo hemos ido viendo a lo largo de la Lógica de Jena, el esfuerzo de Hegel por eliminar la inmediatez es indicativo de la confianza que él mantiene a estas alturas con el planteamiento schellinguiano y, en este renovado contexto, significa que toda representación de lo Absoluto requiere una vía que no sólo sea de acceso sino que también permita mantenerse en esa representación. No se trata ni de permanecer en el exterior de lo Absoluto, trazando sus límites desde fuera, ni tampoco de “tocar” lo Absoluto para luego regresar con las manos vacías porque no se puede exponer el camino que nos lleva a él. Hegel ve un uso poco riguroso y excesivo de la analogía, ahí donde faltaría una ligazón adecuadamente desarrollada que permitiría mantener unido el contenido de dicho conocimiento con la forma del conocer. Es una exigencia de pensar conceptualmente, racionalmente, la que aquí nos presenta Hegel cuando reivindica que el lugar privilegiado donde se da lo Absoluto sea la experiencia de la conciencia. *Experiencia de la conciencia*, volvamos al título, es un genitivo subjetivo: no hay experiencias que se desligan de la conciencia, o que tienen una incidencia en el recorrido más allá de ella. La conciencia es el lugar de la circulación de ese conocimiento, ambos son inescindibles y por ello se ha de mantener esa unidad en el tiempo. Realmente después del itinerario de la conciencia no cabe regresar a un estado precedente, esto sería imposible, como al igual que es imposible indicar desde fuera lo Absoluto. La metáfora de Hegel es elocuente: «si de una cosa modelada volvemos a quitar lo que el instrumento ha hecho en ella, entonces la cosa -en este caso, lo absoluto- vuelve a ser para nosotros exactamente tanto como antes de este esfuerzo»⁶⁷¹. Queda bien claro que el conocimiento no puede consistir en una aplicación de un elemento sobre otro: la crítica que Hegel hace de la separación entre el conocimiento y su objeto tiene una razón profunda, a saber, cuando decimos ‘experiencia de la conciencia’, la mera aplicación externa del conocimiento sobre la cosa se traduciría

⁶⁷⁰ Ibidem.

⁶⁷¹ Ib.

en un genitivo objetivo, esto es, en la imposibilidad de conocer propiamente quien produce el conocimiento; se volvería a producir el desdoblamiento del yo kantiano y a su vez la separación de lo Absoluto. Decir que estamos fuera de lo absoluto, en realidad, es una contradicción, ya que justamente no puede haber un fuera. Es algo que Hegel expresa mostrando el contrasentido de una ciencia que pretendería ser verdadera sin llegar a lo Absoluto, algo imposible ya que implicaría distinguir entre «un verdadero Absoluto y un verdadero de otro tipo»⁶⁷². La exigencia de una fenomenología se desarrolla a partir de la necesidad de resolver esta disyuntiva entre la aproximación a lo Absoluto, por un lado, y el acceso inmediato, por el otro. No se trata de trazar el acceso hacia algo que está en un más allá sino, al contrario, la explicitación de algo en lo que siempre nos encontramos. Hegel está repensando la naturaleza del itinerario de la conciencia a través de una modalidad que no tiene tanto que ver con el recorrido de determinadas experiencias sino ante todo con una variación de la disposición de la conciencia. También el punto de partida ha de ser justificado: sí que es cierto que se trata de un momento provisional, aun así tal provisionalidad se da desde el punto de vista de la conciencia que debe alcanzar su saber más elevado, pero no desde el punto de vista de lo Absoluto mismo (y aquí se presenta otra gran cuestión de la *Fenomenología*, la figura del *nosotros*), ya que éste se mantiene idéntico a sí. Si no tenemos en cuenta este doble registro, parecería que Hegel adopta un punto de vista cualquiera, como el de la conciencia natural, por la imposibilidad de identificar un terreno filosófico. La *Fenomenología* presenta en realidad un doble comienzo que conlleva una inevitable ficción narrativa que permite a Hegel describir los momentos determinados a los que la conciencia se enfrenta, presentando al mismo tiempo el marco de referencia teórico en el que el autor desarrolla el tejido especulativo más significativo, sobre todo en relación a la estructuración del sistema. Aun así, los momentos determinados que la *Fenomenología* irá presentando son igualmente importantes para dar lugar al espacio de desarrollo de la conciencia en relación a la realidad⁶⁷³. En la *Introducción* se comienza a formar esta relación: en las primeras páginas, Hegel se dedica a presentar las posiciones que no comparte, manteniendo un tono entre didáctico e irónico, y llegando a la conclusión de que «podría ahorrarse el

⁶⁷² GW 9, 54 [145].

⁶⁷³ Siendo el desarrollo dialéctico, éste ha de ser atravesado por la negatividad, lo que implica que las figuras ofrezcan una cierta resistencia. «Diesen Weg hat Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ als Werden des absoluten Wissens im Durchgang durch die Gestalten des endlichen Bewusstseins nachgezeichnet. Das Movens dieser Bewegung ist die immanente Negativität dieser Gestalten, ihre Aporetik, die das begriffliche Erkennen zwingt, sie jeweils hinter sich zu lassen» (A. Arndt, *Dialektik und Reflexion: Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, op. cit. p. 146).

penoso trabajo de tomar ni siquiera en consideración tales representaciones y modos de hablar»⁶⁷⁴. Hegel habla de *Redensarten* y *Vorstellungen*, esto es, de ocurrencias, inapropiadas para un discurso filosófico y de representaciones, ahí donde este término tiene que ver con la imagen, con la apariencia meramente exterior. Una representación de este tipo nos llevaría al mismo punto que Hegel critica, por ejemplo, en relación a los fenómenos kantianos, en el sentido de que atribuiríamos una limitación de la conciencia a la razón. Sin embargo, Hegel introduce un importante giro en las líneas inmediatamente sucesivas cuando escribe: «pero la ciencia, por el hecho de entrar en escena, es ella misma una aparición; su entrada en escena no es todavía ella, llevada a ejecución y desplegada en su verdad»⁶⁷⁵. Es en este momento en el que se hace evidente esa relación entre ciencia de la experiencia de la conciencia y fenomenología. Hay que comprender la importancia del término ‘ciencia’ que no es el solamente el conocimiento, producido y separado de lo conocido, sino la estructura que orienta la experiencia misma y que la atraviesa. Entra en escena en el papel de la conciencia que ha de afrontar las varias figuras que se le contraponen y por tanto ella misma, la ciencia, se somete a su ser como apariencia. Nuestra atención ha de concentrarse no tanto en los elementos tomados individualmente (ciencia, conciencia, experiencia, fenómeno) sino en la relación que Hegel entre ellos se construye: la escena y la aparición. Hemos dicho que la ciencia hace su aparición en una escena, sale a escena y hace de su aparición un objeto de sí misma. Pero, ¿para quién aparece? La escena no puede ser un lugar neutro, sin implicaciones. Al contrario, presenta una tensión justamente entre la ciencia y el punto de vista de la conciencia natural. La escena es la relación misma cuyo motor es la negatividad. Si salimos de la metáfora de la escena, podemos expresar esta estructura teórica con un lenguaje más cercano a la articulación que teníamos en la Lógica de Jena: una relación que se hace cada vez más omnicomprendiva, que progresa en su hacerse relación a la vez que lo hacen sus *relata*. Aquí Hegel se concentra en intensificar la circulación del espacio en el que ha de darse la experiencia de la conciencia, al igual que pocos años antes se interesaba en consolidar el espacio relacional frente a la exterioridad del entendimiento. Y no sólo: aquí la ciencia asume incluso aquello que se muestra como lo que ella no es; es decir, apariencia. Por ello, en esta ciencia los elementos objetos de mera aseveración habrán de ser asumidos; es la ciencia misma la que entra en escena, pero como de soslayo, podríamos decir, porque en parte es sólo aparición. Pero, justamente porque la contraposición entre dos modos de

⁶⁷⁴ GW 9, 55 [147].

⁶⁷⁵ Ibidem.

comprender esa aproximación hacia el saber podría reproducirse de forma indefinida, es necesario emprender «aquí la exposición del saber que aparece»⁶⁷⁶. En tal sentido, la *Fenomenología*, desde sus primeros pasos, lleva hasta sus consecuencias últimas el ejercicio de escepticismo que estaba presente en los escritos anteriores, pero lo hace dando un giro a ese ejercicio: el escepticismo no es fin en sí mismo, sino que es funcional a la reflexión. La *Aufhebung* es ciertamente tanto una asunción como una superación, porque lo asumido se incluye en el contexto relacional de la reflexión. Se superan los elementos particulares porque son incluidos (esto es, asumidos) en la reflexión. El que Hegel no hable explícitamente de la reflexión, tiene que ver con las implicaciones que ésta tiene en relación al entendimiento y a la conciencia natural. Si la ciencia, en su entrada en escena, coincidiera con el camino de la conciencia natural, no quedaría de ella, de la ciencia, nada al final del recorrido de aquélla, una vez disuelto el contenido negativo de la conciencia. La ciencia debe trascender a su contenido y mostrar la conexión entre la conciencia natural y su saber. A partir de este problema de la aparición de la ciencia, el desarrollo de esta introducción se concentra sobre todo en el lado escéptico-negativo relativo a la conciencia natural. Pero claro, en un primer momento, esa negatividad de la conciencia no es nada reflexivo: es una negatividad de la contraposición que la conciencia en sí no ve manera de superar; por esta razón, Hegel escribe en estas líneas que se trata de «un camino de la duda o, dicho más propiamente, camino de desesperación»⁶⁷⁷. Hegel juega aquí entre ‘duda’ (*Zweifel*) y ‘desesperación’ (*Verzweiflung*) que en alemán comparten la misma raíz, pero con el prefijo *ver-* que acentúa el término principal. La duda de la conciencia es desesperación, porque ella no se comprende a sí misma como siendo parte de la relación. He aquí un importante giro con respecto a la duda cartesiana: la duda cartesiana se inaugura ya con un acto de reflexión, Descartes omite toda descripción de una conciencia, la cual procede convencida de tener una experiencia y un saber efectivos y pasa directamente a dudar de esas experiencias. Falta el recorrido que expone el saber negativo que la conciencia natural cumple; en la duda cartesiana, es mucho más evidente su carácter de ficción metódica y, lo que es más importante, no se considera la importancia que esas experiencias negativas tengan para fundamentar su superación; al contrario, esa duda viene considerada como *fundamentum inconcussum veritatis*. El fundamento de la conciencia cartesiana es sí negativo, pero mantiene al objeto en una exterioridad con respecto a sí, lo que implica que la conciencia no ha interiorizado

⁶⁷⁶ GW 9, 55 [147].

⁶⁷⁷ GW 9, 56 [149].

esa negatividad y, por tanto, ese fundamento no tiene consistencia. ¿Además, cómo se puede pretender que toda la experiencia de la conciencia natural pueda desvanecerse sin dejar una mínima traza, sin afectar en modo alguno a la conciencia verdaderamente filosófica? El fundamento de la experiencia de la conciencia, para Hegel, ha de ser la interiorización de la negatividad de las experiencias particulares; es eso lo que hace fondo, lo que está a la base y permite a la conciencia elevarse hacia un saber filosófico. Estos estratos de negatividad son los que forman la «exhaustiva historia de la formación (*Bildung*) de la conciencia misma, hasta llegar a la ciencia»⁶⁷⁸. Justamente es el término *Bildung* el que representa ejemplarmente esa tensión entre el carácter introductorio y la pertenencia propia a la ciencia. Queda claro desde la entrada en escena de la ciencia que ésta no está aún realizada pero que su aparición ha de ser igualmente incluida en esta ciencia de la experiencia de la conciencia; sin embargo, esta formación contribuye a alcanzar la ciencia y, por tanto, no puede ser del todo ajena a ella. Si pensamos a la *Fenomenología* como una sedimentación de experiencias que constituyen el substrato (o el Basamento, por hacer eco a Fichte) a partir del cual la conciencia puede alcanzar a la ciencia, entonces la *Bildung* implicaría no solamente una vinculación con la ciencia sino también una orientación a partir de ella; esto es, la ciencia en su despliegue realizado estaría ya presente al comienzo del recorrido de la conciencia natural, permitiendo a ésta, a través de la *Bildung*, llegar a colmar ese espacio que no puede pertenecer a la ciencia. Entonces, por un lado, sí que tenemos un escepticismo, que «capacita por primera vez al Espíritu para examinar lo que es verdad»⁶⁷⁹, pero también es cierto que el recorrido en su conjunto «no es un movimiento meramente negativo»⁶⁸⁰, sino exclusivamente desde el punto de vista de la conciencia natural. Explica Hegel que la nada que deriva del ejercicio de escepticismo no es una pura nada sino una nada determinada, «y tiene un contenido»⁶⁸¹. Ahora bien, que una operación de negación escéptica lleve a algo determinado (aunque sea una nada relativa), implica una relación con aquello que precede a la negación. Precede en el sentido que indica su proveniencia, porque lo negado como puesto es ya puesto como reflexión; la cuestión es que esa reflexión inicial es irreflexiva, valga la paradójica expresión para indicar que ella cumple la reflexión sobre el objeto exterior, pero no sobre sí misma. Por esta razón Hegel retoma el tema de la reflexión,

⁶⁷⁸ Ibidem.

⁶⁷⁹ Ib.

⁶⁸⁰ GW 9, 57 [151].

⁶⁸¹ Ibidem.

imprimiendo ese giro de doble aplicación, pero reconociendo su continuidad con el ámbito de problematicidad. Dicho de otro modo, la nada determinada involucra no tanto lo puesto como tal, sino la negatividad unilateral que ese material conlleva, es decir, el pensarse como puesto sin negatividad. Hasta aquí no hay nada profundamente nuevo a nivel conceptual respecto a lo que Hegel afirmaba en escritos anteriores de Jena, esto es, se trata del mismo principio según el cual la *contradictio est regula veri*: la negatividad no es lo verdadero, sino que muestra lo verdadero y lo muestra en los elementos que entran en contradicción. La novedad sin embargo llega a partir de la transposición de un plano meramente lógico a uno ontológico, ahí donde el movimiento comienza a ser doble, esto es, la contradicción implica la fundamentación del proceso, si bien *via negationis*, y además involucra al elemento que es, al mismo tiempo, el punto de partida como el obstáculo para el completo desarrollo, a saber, la conciencia. El desarrollo dialéctico a partir de la negatividad se funde con el recorrido de las figuras de la conciencia, produciendo en cada ‘estación’ tanto un resultado para la conciencia como uno para *nosotros*. La conciencia «se hace sufrir a sí misma esta violencia de estropearse su satisfacción limitada»⁶⁸², esto es, la conciencia choca contra aquello que se le opone en cada figura y se obliga a salir del lugar donde se encuentra bien situada; o dicho de otro modo, rompe la comodidad de lo consabido en la que ella se encuentra, empujándose hacia la verdad y el saber auténtico. Claro está, la satisfacción de la conciencia es limitada (*beschränkte*) por sí misma, por su condición finita, pero esta limitación es clara solamente para nosotros⁶⁸³; justamente la violencia es dada por el hecho de que la conciencia no entiende su limitación, mientras que nosotros tomamos esa negatividad del choque de la conciencia en su inmediatez como el resultado que permite a la conciencia alcanzar un saber más elevado. En esta tensión entre dos planos que parecen solaparse y justificarse recíprocamente, Hegel intenta introducir una necesidad propia del proceso dialéctico que la conciencia debe recorrer, a saber, intenta justificar por qué la conciencia, a pesar de la negatividad, no se estanca, y por qué «no puede encontrar reposo alguno; si quiere quedarse detenida en la indolencia carente de pensamiento, el pensamiento marchita la falta de pensamiento»⁶⁸⁴. Vemos cómo, en el trasfondo del primer plano, se

⁶⁸² Ibidem.

⁶⁸³ Sin embargo, desde su punto de vista, «è costretta a rincorrere ogni volta un nuovo oggetto che incarna con apparente saddezza quel carattere d'indipendenza da lei assunto como contrassegno della verità salvo poi doverlo di nuovo scalvacare» (F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Verifiche, Trento, 1980, p. 252).

⁶⁸⁴ GW 9, 57 [151].

encuentra el motor invisible (para la conciencia) que mueve todo el proceso: el pensamiento especulativo. Pero se trata de un pensamiento de la pura negatividad, que aún no está plenamente desarrollado, y justamente por su carácter incompleto tiende a no apaciguarse. La conciencia es tal porque está animada por el pensamiento; incluso la conciencia natural, esto es irreflexiva, sin conciencia de sí, está basada en el pensamiento, pero lo está de una forma que solamente en el *saber absoluto* será explicitada y completamente desarrollada. Por tanto, la conciencia sufre una doble violencia: por un lado, la que le impone aquello que tiene enfrente en cada figura; por otro, por el pensamiento, que actúa retroactivamente sobre la conciencia. En tal sentido, y por primera vez, Hegel declara que esta negatividad implica un método; no solamente es un método para una vía de acceso propedéutica, sino que el proceder de la conciencia en esta *Ciencia de la experiencia de la conciencia* requiere un método que sea inmanente y constitutivo. La exigencia del método es paralela a la justificación del proceder mismo de la conciencia, como Hegel afirma claramente en un párrafo fundamental: en primer lugar, escribe, en relación al camino que la conciencia está por emprender, que «esta exposición [...] no parece que pueda tener lugar sin que se presuponga a su base un patrón de medida»⁶⁸⁵. Primera pauta y primera dificultad: es cierto que se manifiesta la exigencia de una unidad de medida que permita que la exposición no sea arbitraria, pero al mismo tiempo no es cosa sencilla el definir qué sea el patrón y, sobre todo, qué relación mantenga con aquello que quiere regular, o dicho de otro modo, cuál sea su lugar en esta escena que es la *Fenomenología*. En cierta medida, Hegel admite, si bien provisionalmente, que el patrón pueda ser la ciencia; pero, en tal caso, ambos «quedarían así supuestos como la esencia o lo en sí (*Ansich*)»⁶⁸⁶. El problema es que no cabe hablar de esencias, cuando la justificación del saber de la conciencia requiere el recorrido de la conciencia misma. Es, una vez más, la dificultad del comienzo en una escena en la que ningún actor tiene la legitimidad de actuar: sólo «la exposición (*Darstellung*) del saber que aparece es la ciencia de la experiencia de la conciencia»⁶⁸⁷. Ni siquiera la ciencia tiene por de pronto esa posibilidad, ya que acaba de entrar en escena y no se ha justificado ni siquiera a sí misma. La ciencia entra en escena como su apariencia, así que ésta no puede servir como esencia para justificar el sucesivo recorrido. Estamos aquí destinados a una aporía de difícil solución: evidentemente no se puede resolver en el ámbito de una causalidad

⁶⁸⁵ GW 9, 58 [153].

⁶⁸⁶ Ibidem.

⁶⁸⁷ U. Claesges, *Darstellung des erscheinenden Wissens*, Bouvier, Bonn, 1981, p. 68.

simple entre un fundamento y un fundado, como tampoco cabe concebir este problema como algo marginal, o previo al verdadero comienzo. Por esta razón, debemos concentrarnos, en un primer momento, en la relación que se teje entre la apariencia de la ciencia y el desarrollo de las figuras de la conciencia. Ésta es la relación que en un primer momento se da: la ciencia como tal, desplegada, no está aún en la escena y por tanto no podemos contar con ella, al igual que no podemos (o al menos, en las intenciones de Hegel, no deberíamos) remitirnos al punto de vista del *nosotros* para probar el recorrido que está teniendo lugar. Hegel reivindica la autosuficiencia de la relación que tenemos en el momento inicial del recorrido de la conciencia: evidentemente, eso no es suficiente para alcanzar el saber y justificarlo retroactivamente, pero sí debe serlo para comenzar el recorrido que lleva hacia él. En tal sentido, el patrón de medida, más que la ciencia, es el grado de intensificación de la relación entre la apariencia de la ciencia y la conciencia. Por esta razón, Hegel escribe que «esta contradicción y su eliminación se darán de modo más determinado si recordamos primero las determinaciones abstractas del saber y de la verdad, tal como advienen en la conciencia»⁶⁸⁸. Determinaciones abstractas son aquellas que forman parte del concepto de ciencia, pero no son la ciencia propiamente desplegada, ya que ésta sería efectiva, real. Por tanto, vemos que en primer lugar Hegel va a poner en obra la tensión que se da entre la conciencia natural y los momentos iniciales de la ciencia. Empieza aquí Hegel a desarrollar la dialéctica entre el ‘en sí’ y el ‘para sí’ en la conciencia, paralelamente al desarrollo de los términos ‘verdad’ y ‘saber’. Escribe Hegel que la conciencia es capaz de distinguir y de referir. La primera operación de la conciencia consiste en que «ésta distingue de sí algo a lo que, a la vez, se refiere; o como se suele expresar, hay que es para ella; y el lado determinado de este referir, o del ser de algo para una conciencia, es el saber»⁶⁸⁹. Primer momento de la reflexión: la conciencia pone una separación (distingue de sí) entre el objeto que considera exterior y sí misma, refiriendo aquél a sí misma. La conciencia produce el objeto a través de su referencia y esa referencia es el saber. Aun así, la conciencia se considera como lo en sí, que sin embargo, parece estar carente de toda referencia y caer fuera del saber. Es la reflexión típica del entendimiento. Sin embargo, «el lado de este en sí se llama verdad»⁶⁹⁰; pero la verdad no es simplemente la conciencia en sí, sino también aquello que mantiene la referencia al saber. En este primer momento, tenemos tres elementos: la referencia al objeto, o sea, el

⁶⁸⁸ GW 9, 58 [153].

⁶⁸⁹ Ibidem.

⁶⁹⁰ Ib.

saber; el en sí, esto es, aquello que permite distinguir la referencia como lo otro pero que permanece fuera del saber; y la referencia al saber, independientemente del objeto al que se refiere. Y justamente es éste último elemento el que sobrelleva la estructura del saber aparente: en sí y para sí al mismo tiempo, fuera de tema respecto a una referencia objetual pero distinguible respecto a la conciencia; eso sí, es para sí, obtiene su referencia a partir de una segunda reflexión, aquella que va más allá que la simple operación del entendimiento y que reconoce esa dialéctica entre lo consabido y la verdad.

A través de estas determinaciones abstractas, Hegel nos está anticipando, en la formulación *para nosotros*, los que serán los primeros momentos de la conciencia, hasta que ésta se descubra a sí misma. Sin embargo, la conciencia no *sabe* nada de este recorrido. Justamente, Hegel aclara poco después que el *en sí* «es nuestro objeto, es para nosotros [...] lo que afirmábamos que sería su esencia no es tanto su verdad cuanto únicamente nuestro saber acerca de él»⁶⁹¹; esto quiere decir que la distinción entre en sí y para sí ha de pasar primero por la mediación de ser para ella (*für es*), para la conciencia misma; al pronto, lo en sí vale solamente para nosotros; y además, la operación por parte de la conciencia de convertir el en sí en un objeto corre el riesgo de reproducir un saber típico de la reflexión más elemental. La esencia de toda la relación, desde el punto de vista del nosotros, no sería más que un saber, una referencia simple; y la conciencia, desde su punto de vista, «no tendría por qué reconocerlo necesariamente»⁶⁹². Una vez más, Hegel nos advierte de la dificultad de encontrar una justificación inmanente al contenido y que al mismo tiempo permita situarse ya en el ámbito de la ciencia.

Sin embargo, en el siguiente párrafo Hegel cancela el problema de forma tajante. Escribe: «pero la naturaleza del objeto que estamos investigando dispensa de esa separación, o de esta apariencia de separación y de esta presuposición»⁶⁹³. Todo el problema precedentemente expuesto sería real si consideráramos la conciencia bajo la concepción que de ella tiene la filosofía crítica. Sin embargo, la conciencia no puede tener separación alguna porque es en ella donde se da la reflexión; a lo sumo, puede serle difícil, tal como ocurre en el entendimiento, comprender su centralidad con respecto al proceso de alcanzar la verdad. Se trata justamente de comprender que, para el resultado final, concepto y objeto son lo mismo y que esa distinción entre en sí y para sí vale en un primer momento

⁶⁹¹ GW 9, 58-59 [155].

⁶⁹² GW 9, 59 [155].

⁶⁹³ Ibidem.

para dar lugar a la dialéctica del recorrido pero que no se dará en el resultado final, donde *en sí* y *para sí* deberán coincidir. Ambos momentos son lo mismo, «caen ambos dentro del saber que estamos investigando, y no tenemos, por ello, necesidad de aportar patrones de medida, ni de andar aplicando en la investigación nuestros pensamientos y ocurrencias»⁶⁹⁴. Es interesante notar la última consideración y el pronombre posesivo: en cierto modo, nos remite al nosotros que sí es capaz de mantenerse por encima de las contradicciones de la conciencia pero que también corre el riesgo de interferir exteriormente en el proceso dialéctico de la conciencia. El *nosotros* es evidentemente un arma de doble filo: por un lado, puede ver más allá de la particularidad de las figuras de la conciencia, pero por el otro, puede caer en uso de la reflexión típico del entendimiento, ya que no respetaría la inmanencia de la relación de la conciencia. Sin embargo, el *nosotros* no es otra cosa que un punto de vista, pero no algo otro respecto a la conciencia, sino solamente su explicitación⁶⁹⁵. Por eso, Hegel escribe que «a nosotros de este lado, no nos queda más que el puro mirar atentamente»⁶⁹⁶. ¿Qué es este lado, si no debería haber nada más allá de la conciencia? Sobre esta expresión (*das reine Zusehen*) habría que decir que nos coloca ya más allá de una dialéctica, llevándonos a un lugar en el que cabe sólo la contemplación serena del resultado⁶⁹⁷; pero, por el momento, «la conciencia es por una parte conciencia del objeto, y por otra conciencia de sí misma [...] al ser ambas cosas para ella misma, ella constituye la comparación de ambas»⁶⁹⁸. Ahora bien, ¿esta reciprocidad de la comparación no corre el riesgo de ser un círculo vicioso, en vez de una circulación del sentido? Al respecto, la solución hegeliana se apoya en dos elementos para salir de este problema: por un lado, consiste en utilizar la negatividad como eje de esta

⁶⁹⁴ Ibidem.

⁶⁹⁵ Por ello no siempre se manifiesta con la misma intensidad sino que depende de la distancia entre verdad y certeza de cada figura y momento, como nota Landucci: «la parte giocata dal noi appare effettivamente più ridotta in quelle figure in cui sono di fronte formazioni ideologiche [...] ciò significa solo che la presenza del noi è più discreta, qui, non che sia meno forte, quasi che Hegel si limitasse davvero a “guardare” in senso descrittivistico. Sta dietro le quinte, qui, quale regista, mentre in altre occasioni era anche personaggio sulla scena» (S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla “Fenomenologia dello Spirito”*, La nuova Italia, Firenze, 1976, p. 34).

⁶⁹⁶ GW 9, 59 [155].

⁶⁹⁷ De hecho, en esta expresión se percibe toda la tensión entre el involucramiento de la conciencia en el proceder de su experiencia y la necesidad de recuperar una cierta distancia con respecto al objeto inmediato. En tal sentido, como ha notado Stähler, habría cierta posible analogía entre la fenomenología hegeliana y la husserliana. Cf. T. Stähler, *Die Unruhe des Anfangs*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003, pp. 99-110. Claramente, se trata de la necesidad misma de la filosofía (si lo entendemos principalmente como un genetivo subjetivo) que requiere de una cierta tensión entre pertenencia y extrañeidad con respecto a su objeto. En tal sentido y ya en el Hegel de los primeros años de Jena, cf. K. Tsujimura, *Das Hegelsche “für uns”*, en D. Henrich, *Kant oder Hegel?*, Klett Cotta, Stuttgart, 1983, pp. 377-379. También Kojève considera este aspecto en uno de sus cursos. Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 446-453.

⁶⁹⁸ GW 9, 59 [155].

comparación: la negatividad permite que esa correspondencia sea dinámica y no una comparación de lo uno con lo mismo, lo cual vendría a ser una vaciedad: «si, al hacer esta comparación, ambas cosas no se corresponden, parece que la conciencia tenga que alterar su saber para hacerlo adecuado al objeto; pero de hecho, al alterar el saber, a la conciencia se le altera también el objeto mismo»⁶⁹⁹. Justamente aquí, en esta dialéctica, vemos cómo la oposición del saber que aparece repercute en la conciencia en su conjunto. Por esta razón, Hegel insiste en el hecho de que no hay separación: esta alteración, fruto de la negatividad, va más allá de la distinción entre en sí y para sí, entre saber y verdad porque incide tanto en el saber referencial que la conciencia tenía hacia el objeto externo, como también en el saber que la conciencia tiene de sí misma. Remueve a la conciencia de su saber consabido y la pone en la vía de la duda desesperada, esto es, lleva a cabo un movimiento dialéctico. Recordemos el sentido de dialéctica que Hegel maneja aún tiene que ver en parte con la operación de anulación de lo finito, de mostrar la contradicción de los términos, pero sin ir más allá, o al menos, hasta este momento, ese resto reflexivo resultaba difícil de tematizar. Y bien, ahora la dialéctica cobra el nombre de experiencia: experiencia como conjunto tanto del aspecto negativo-anulador como el del resto que encuentra un lugar. Aquí, en el concepto de experiencia, es donde se unen el lado lógico-dialéctico y el práctico e incluso histórico de la conciencia. La Ciencia de la experiencia de la conciencia es la exposición de la transversalidad de la reflexión que, *mediante* la conciencia, atraviesa la realidad. El concepto de experiencia justifica las varias figuras de la *Fenomenología*, desde los momentos gnoseológicos de la conciencia natural, hasta el saberse a sí misma, primero como autoconciencia y después como parte de un entramado histórico porque se basa en la capacidad de la reflexión de mantener ligado los dos aspectos de la realidad, el ideal y el real⁷⁰⁰. Ahora bien, al margen de esta anticipación sobre la necesidad de todo el recorrido sucesivo, lo que aquí nos debe interesar es la capacidad de dar consistencia al medio que une a la conciencia con su saber: esto es, la ciencia en su figura aparente no es solamente la circulación de los extremos sino que también recoge el producto de la alteración de la conciencia. He aquí el segundo elemento que contribuye a la solución: por un lado, la negatividad que altera a la conciencia y por tanto a su saber, y por el otro, la capacidad de recoger el producto de esa alteración en momentos concretos; esto es, esa negatividad ya no es solamente descrita como una

⁶⁹⁹ GW 9, 60 [157].

⁷⁰⁰ Diferenciando justamente el lado efectivo del real como posibilidad.

determinación abstracta, sino que se hace figura⁷⁰¹. Veamos en detalle los pasajes, a través de los cuales, este movimiento dialéctico da lugar a las figuras concretas contra las que la conciencia se enfrenta. Escribe Hegel en un denso párrafo:

Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno, el primero *en sí*, y luego, *el ser para ella de este en sí*. Este último parece que, en primera estancia, es sólo la reflexión de la conciencia dentro de sí misma, un representar, no de un objeto, sino únicamente de su saber de aquel primer en sí.⁷⁰²

En este primer momento, la conciencia considera que esa distinción entre en sí y para sí es una reflexión vacía, un representar de algo que ni siquiera sabe bien lo que es, esto es, de su primer en sí, un representar sin representado. Ésta sería la reflexión abstracta, que articula un pensamiento sin determinación, esto es, que recae en el problema del límite. Sin embargo Hegel descarta esta idea del límite, de la representación de un meramente más allá sin contenido, porque esa representación del en sí implica una alteración suya y por tanto un contenido. La representación, justamente porque pone en juego la reflexión, produce la alteración. El en sí antes de la reflexión no es el mismo que después de ella, «a la conciencia se le altera el primer objeto; éste deja de ser lo en sí, y deviene a sus ojos un objeto tal que sólo para ella es lo en sí; pero, entonces, lo verdadero es esto: el ser para ella de este en sí»⁷⁰³. Se trata de un objeto pero que no es una simple referencia, sino que es fruto de la reflexión y, por ende, recoge la negatividad de esa alteración; reconoce la nulidad de la referencia vacía precedente y hace experiencia de esa negatividad.

Aquí ya hemos salido del ámbito de la conciencia natural: de hecho, en las siguientes líneas, Hegel quiere contestar a eventuales críticas sobre este peculiar proceder de la experiencia; Hegel marca la diferencia entre el saber que tenemos «de ordinario»⁷⁰⁴ y el saber reflexivo en el que nos encontramos, con respecto a la consideración que tenemos del objeto externo. Antes no considerábamos que el carácter negativo de esa relación pudiese ser un saber, mientras que ahora reconocemos que ese saber «no debe desembocar en una nada vacía»⁷⁰⁵. A partir del reconocimiento de esa negatividad ya no podemos pensar al objeto externo como algo desligado de la posibilidad de su recogerse en un saber y por tanto no cabe que dicho objeto sea algo fuera de la relación. La dialéctica entre el

⁷⁰¹ En cierta medida, cabe aquí decir que se hace carne. Sabemos del interés que Hegel manifestaba, desde los primeros años de su actividad, por la estructura especulativa que la trinidad representaba, sobre todo por esa capacidad de conseguir la síntesis entre lo universal y lo particular, de hacer que lo abstracto tuviera consistencia.

⁷⁰² Ibidem.

⁷⁰³ Ib.

⁷⁰⁴ GW 9, 61 [159].

⁷⁰⁵ Ibidem.

en sí y el para sí, descrito en relación al pasaje precedente, produce siempre nuevos objetos, pero siempre desdoblados: por un lado, la figura de la conciencia asume el saber de la figura precedente, pero se enfrenta al nuevo objeto, que no puede considerarlo reflexivamente hasta que no haya hecho experiencia de él. Hegel reconoce que esta duplicidad es «la circunstancia que guía toda la serie de figuras de la conciencia en su necesidad»⁷⁰⁶, ahí donde produce dos formas de saber: una inmediata, esto es, el objeto nuevo que surge contra la conciencia, y otra reflexiva, que asume la negatividad de la figura y, por tanto, la considera realizada. En esta duplicidad surge, otra vez, el tema del nosotros en relación a la progresión de la conciencia: para ésta «esto que se ha originado es sólo como objeto, para nosotros es, a la vez, como movimiento y devenir»⁷⁰⁷. El recorrido de la conciencia es un progresivo acercarse al punto de vista del nosotros que ya reconoce las figuras como tales, esto es, incluidas en función de ese movimiento hacia el saber absoluto. Además que ese acercamiento coincide con el de la apariencia de la ciencia y la ciencia misma: existe igualmente la necesidad de que la ciencia vaya asumiendo su apariencia y llegue al momento en el que saber y verdad coincidan. Por ello, escribe Hegel que «este camino hasta la ciencia es él mismo ya ciencia, y, por tanto, conforme a su contenido, la ciencia es la experiencia de la conciencia»⁷⁰⁸. Vemos, así, que todos los términos de la expresión ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’ se reconducen a un mismo movimiento en el que se presenta una reciprocidad entre los varios momentos: la conciencia natural, la reflexión, la ciencia que entra en su ser apariencia. Todo ello se mantiene unido en nombre de la centralidad de la conciencia pero al mismo tiempo la conciencia está descentrada con respecto a sí misma; ella ocupa el espacio de la reflexión, pero no tiene certeza de sí misma y de ahí que surja la necesidad de la dialéctica. Sólo «impulsándose hacia delante, hasta su existencia verdadera, la conciencia alcanzará un punto [...] donde la aparición, el fenómeno, se haga igual a la esencia, donde su exposición, por ende, coincida con este punto justo de la ciencia propiamente dicha del Espíritu»⁷⁰⁹. La *Fenomenología del Espíritu* es un recorrido hacia el saber absoluto, pero este absoluto no tiene nada que ver con un más allá o una alteridad inabarcable; al contrario, se trata de hacer que la conciencia se reconozca como el lugar en el que lo Absoluto se da la vía de acceso sin necesidad de ninguna propedéutica o

⁷⁰⁶ Ibidem.

⁷⁰⁷ Ib.

⁷⁰⁸ Ib.

⁷⁰⁹ GW 9, 61-62 [161].

introducción, sino a través de una verdadera *empresa científica*⁷¹⁰ que fundamenta la libertad subjetiva porque le otorga sentido hacia una dimensión sistemática. Sin embargo, la necesidad de un pensar sistemático no hace que esa conciencia natural sea, a su vez, algo necesario, ni garantiza el resultado de su recorrido: ella es ante todo posibilidad. La conciencia ha de ponerse en juego, debe guiarse y decidirse por la libertad más radical que es la de la negatividad que constituye su motor y que en ciertos momentos la enfrenta a su propio abismo.

Pero todo esto no es más que una anticipación, queda mucho recorrido para que el fenómeno y su esencia coincidan, para que la ciencia de la experiencia de la conciencia sea una fenomenología y desde la conciencia natural alcancemos el Espíritu.

5.3. Fuerza: atravesando al entendimiento.

A continuación trataremos del tercer capítulo de la sección relativa a la Conciencia que Hegel titula *Fuerza y entendimiento: fenómeno y mundo suprasensible*. Cabe resumir muy sucintamente los momentos anteriores de esta sección, al menos para poder trazar algún paralelismo, entender la prosecución del enfoque del problema tal como es presentado en el apartado precedente, y situarnos en este punto de indiscutible importancia para la cuestión del acceso al sistema y el alcance especulativo de la reflexión. Toda la sección de la Conciencia se puede considerar como la exposición, en figuras determinadas de la conciencia, del problema de la anulación del entendimiento finito, trasladado del lenguaje lógico-crítico, que Hegel utilizaba en sus escritos jeneses, al ámbito del problema mismo, esto es, al de la conciencia. También esta problemática es tratada en la Lógica de Jena que hemos comentado, pero en ese caso el lenguaje más abstracto, inevitablemente propio de ese ámbito, no alcanzaba a tocar la raíz de la aporía, ya que la conciencia se escondía constantemente bajo diversas figuras. Sabemos, de hecho, que ésta es una de las razones principales de la así llamada crisis fenomenológica⁷¹¹: la exposición de esa anulación sufría el constante retraso con respecto al elemento que se resistía a su operación. Cómo sabemos, aquí el enfoque es distinto: Hegel nos presenta una por una las experiencias más elementales de la conciencia natural

⁷¹⁰ Tal es la expresión («wissenschaftliches Unternehmen») de Fulda (H. F. Fulda: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt/M, 1975, p. 79) que destaca el carácter fundamental de la obra de 1807.

⁷¹¹ De hecho, esa intención relativa al problema de la conciencia estaba ya presente en la Lógica de Jena. Para esta conexión, cf. también J. Hagner, *Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung* en D. Köhler, O. Pöggeler (hgs.), *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, De Gruyter, Berlin, 2006, pp. 56-59.

hasta que ésta deja de ser tal; la va sacando de las tinieblas de un espacio indistinto en el que todo es asumido con la más completa inmediatez, sin ningún ejercicio de reflexión. Así tenemos la experiencia del indicar y opinar que pertenecen a la certeza sensible, la constitución de la cosa a través de la percepción que marca un paralelismo con la deducción de las categorías kantianas hasta llegar al capítulo que aquí nos convoca, en el que se propone (y se intenta resolver) el problema del lugar del entendimiento y la falsa contraposición entre fenómeno y mundo suprasensible. En particular, hemos de detenernos en la descripción del concepto de fuerza, que, veremos, es de fundamental importancia para superar esa separación entre conciencia y autoconciencia: además podremos trazar una línea de continuidad del problema con respecto al juego de las fuerzas tal como se nos presentaba en la *Lógica* de Jena y que mantendrá sus ecos en la *Ciencia de la Lógica*.

La conciencia, llegada a este capítulo, ha descubierto aquello que el objeto es: ha llegado a la conclusión de la oposición entre ella misma y aquello que está en frente (objeto como *Gegenstand*), y ha comprendido la articulación entre lo esencial de un objeto y sus propiedades, dando lugar a la distinción entre lo particular y lo universal. Sin embargo, ninguna de estas articulaciones tiene en cuenta la función activa de la conciencia: en estos momentos la conciencia no es autoconciencia, porque le falta el paso fundamental, a saber, no solamente reconocer al objeto en ella sino también reconocerse ella misma en el objeto. La relación aún no está firmemente constituida, y la conciencia sigue marcando su experiencia cognitiva por la escisión. La conciencia concibe un universal incondicionado, pero «esto incondicionado, si se lo tomara como una esencia simple y en reposo, no sería ello mismo, a su vez, otra cosa que el extremo del ser-para-sí»⁷¹²; se trata de la oposición inmediata entre finito e infinito que no hace otra cosa que pensar lo infinito a través de la misma separación típica del pensamiento finito. Hegel mueve aquí las mismas críticas al entendimiento, si bien de manera más refinada y articulada, que estaban ya presentes en los años anteriores, pero focalizando su atención en la experiencia que de dicha separación hace la conciencia. Incondicionado significa inaccesible para la conciencia, justamente lo contrario de aquello que Hegel busca en esta ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’; la conciencia, en los momentos iniciales de la obra, mantiene su separación con respecto a lo Absoluto, pero también con respecto al conocimiento de aquél que ella misma tiene. Siempre es importante considerar ese doble

⁷¹² GW 9, 82 [201].

plano que considera tanto la relación de la conciencia con su objeto como también la representación que la conciencia tiene de esa relación, algo que requiere aún de la figura del nosotros para explicitar esa relación, para mostrar las limitaciones de la conciencia. En estas páginas, Hegel intentará resolver la separación que concierne a esta segunda relación. Escribe Hegel que la conciencia «aún no ha captado su concepto como concepto»⁷¹³, esto quiere decir que el resultado obtenido es pensado como lo esencial, pero lo esencial del objeto, no de la relación, que incluye a la conciencia. La conciencia piensa en lo incondicionado como lo más separado con respecto a sí e interioriza «su propia no verdad y la no verdad del objeto»⁷¹⁴, es decir que se piensa como lo opuesto con respecto a lo más universal y concibe su verdad como esa oposición, autoexcluyéndose. Por ello, la conciencia no participa en la realización de lo universal, «sino que se limita a observarla de cerca»⁷¹⁵. He aquí anticipada la fundamental diferencia entre el obrar de la conciencia y el de la autoconciencia: la conciencia mantiene la separación, y por ende *observa* de cerca pero desde fuera, porque no se concibe ella misma en la relación, considera que la realización del objeto acontece independientemente de ella: cuanto más ese objeto se eleva por encima de las cosas, alcanzando lo incondicionado⁷¹⁶, tanto más la conciencia se coloca en el extremo de la oposición y al mismo tiempo se vacía en su otro. La oposición absoluta es la unidad del ser para sí y del ser para otro, pero esta unidad no es pensada como tal por la conciencia, o mejor es sólo pensada formalmente: sin embargo, «el ser para sí y el ser para otro es también, de la misma manera, el contenido mismo»⁷¹⁷. En este pasaje, el plano de la conciencia y el del resultado (el del nosotros) están fuertemente separados: la conciencia piensa que la verdad de la relación está en cada uno de los extremos, mientras que en realidad está en la realización de la relación misma; el interior de la conciencia y el de lo incondicionado están en realidad vacíos, vaciados en la relación misma, sólo que se requiere que su en-sí se exteriorice, que se explicita esa relación como algo no sólo observante, sino actuante. Los extremos son ya la relación, el tránsito y la circulación de la pluralidad de elementos contenidos: cabe pensar lo universal como el lugar donde se

⁷¹³ Ibidem.

⁷¹⁴ Ib.

⁷¹⁵ Ib.

⁷¹⁶ En alemán, los términos ‘incondicionado’ (*unbedingt*) y ‘cosa’ (*Ding*) permiten a Hegel indicar lo incondicionado como aquello que justamente se desliga de las cosas y las supera. Sin embargo, está claro que este incondicionado cumple esa operación sólo unilateralmente ya que la conciencia no está involucrada.

⁷¹⁷ GW 9, 83 [203].

articulan las relaciones entre las varias materias, las cuales «se compenetran mutuamente; -pero sin tocarse»⁷¹⁸, ya que no están simplemente amasadas sin ningún orden sino que al contrario están comprendidas en una unidad, en la que circulan e intercambian posiciones, por así decirlo. Esta circulación es lo que Hegel entiende por *fuerza* y que está a la base tanto del movimiento de disolución del entendimiento como de la sucesiva transición al ámbito de la autoconciencia. La fuerza se articula en un doble movimiento: por un lado, como fuerza expansiva, es la manifestación exterior de «las materias que se sostienen por sí mismas»⁷¹⁹; por el otro, «la fuerza hecha retroceder hacia dentro de sí desde su manifestación hacia el exterior»⁷²⁰. Hegel llama a la segunda la fuerza propiamente dicha porque es ella la que recoge el resultado de la precedente expansión; es el en-sí, pero no como una esencia separada con respecto a lo que está afuera, sino como aquello a lo que se retorna. Hegel comienza a trazar la relación que se traba entre el *en-sí* y el *para-sí*: no ya una simple contraposición, sino un traspasar recíproco, una respectividad del uno al otro, en una configuración de múltiples figuras de un mismo elemento. Esa respectividad es pensada como un principio de circulación, o como escribe Hegel: «el concepto de fuerza, es propiamente el concepto que soporta los momentos diferentes en cuanto diferentes»⁷²¹. Empieza a mutar aquí la idea misma de la transición dialéctica entre los varios momentos, de su interconexión y por ende de la disolución de la oposición, tal como es entendida rígidamente por el entendimiento. Hegel hace hincapié en la cuestión del *solo concepto* de fuerza: por el momento se nos presenta el concepto, no la fuerza real. Ella es pensada pero no aún realizada; para que la fuerza sea real, también la contraposición ha de serlo, por tanto, la fuerza es al mismo tiempo unidad de esas diferencias, pero también los variados momentos diferentes⁷²². Unidad para la diferencia de la diferencia: a saber, relación en la que se piensa la extrinsecación de una fuerza en momentos diferentes que cobran autonomía con respecto al movimiento que los genera. Estos momentos han de tener una propia subsistencia para que puedan ser reales y no solamente anticipados en el concepto. Al mismo tiempo, se recoge esa realidad en la reflexión en el movimiento de retorno de la fuerza. Estos momentos son contenidos a

⁷¹⁸ Ibidem.

⁷¹⁹ GW 9, 84 [205].

⁷²⁰ Ibidem.

⁷²¹ Ib.

⁷²² «Die Kraft selbst ist kein neutrales Drittes zu der gegensätzlichen Relation ihrer Momente. Diese erhalten nicht nur sich selbst, sondern auch ihrer Einheit in der Kraft gegenüber ihre Selbständigkeit und verschwimmen nicht in unwirklich abstrakter Allgemeinheit». (V. Pluder, *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2013, p. 523).

su vez en uno de los lados del concepto de fuerza, «como un extremo substanciado»⁷²³. Es decir que es el extremo que se mantiene en sí y que requiere ser solicitado; éste es el movimiento descrito anteriormente, según el cual la fuerza necesitaba exteriorizarse para ser solicitada a regresar a sí y reconocer al entero movimiento. En cierta medida, el entrecruzarse de los varios elementos pueden llevar al lector a desorientarse; aclaremos por tanto algunos puntos: en primer lugar, la contraposición de las fuerzas tiene lugar dentro de lo universal incondicionado, que es pensado por la conciencia como algo separado de ella. Sin embargo, ese universal es la totalidad, tanto de lo real como de lo ideal, sólo que en su representarse como fuerza para la conciencia asume solamente uno de los lados. Seguidamente, la conciencia alcanza a ver el juego de fuerzas que se da dentro de lo incondicionado: ya no lo ve como algo estático y privado de movimiento, cambiando con esto un punto fundamental a la hora de configurar sucesivamente lo Absoluto. La conciencia ve esa articulación, pero no se reconoce a sí misma en ella, sino que la piensa como uno de los extremos. Finalmente, la fuerza va incluyendo en su movimiento cada vez más elementos que permanecían en su exterior hasta incluir a la conciencia misma, la cual comienza a reconocerse en la cosa y no como ajena a ella, si bien esto será el punto final de toda la deducción. Cuando la fuerza haya recorrido el movimiento de exteriorización e interiorización entonces reunirá tanto aquello que es en-sí como lo que es para-sí. Pero este último momento todavía no tiene lugar: en los pasos precedentes, hemos visto cómo se constituye una fuerza, pero hemos de considerar que existe otra fuerza que se le contrapone. La fuerza aparece como aquello que solicita y es solicitado, que retrocede y hace retroceder, y que presenta estos momentos contraponiéndolos, sin conseguir ver la estructura en su conjunto, sino que pierde de vista la unidad en la que las fuerzas obran. La descripción que Hegel presenta del juego de las fuerzas es tal como se muestra para la conciencia: la exposición de dos fuerzas, autónomas en su contraposición y en su aparente falta de unidad, sigue el ritmo de su alternarse, de su ponerse y de su asumirse recíproco sin distinguir el doble plano entre la forma y el contenido de cada una de ellas. Sin embargo, «para que se pueda discernir de modo completo el concepto de este movimiento, puede aún llamarse la atención sobre el hecho de que las diferencias mismas se muestran en una diferencia duplicada»⁷²⁴. Hegel aquí debe recurrir otra vez al nosotros para explicar la diferencia: la conciencia concibe el hecho de que los extremos no son nada *en sí*, sino que «son sólo momentos evanescentes,

⁷²³ GW 9, 85 [207].

⁷²⁴ GW 9, 86 [211].

un transitar inmediato de cada lado al opuesto»⁷²⁵; sin embargo, para *nosotros*: «las diferencias, en cuanto diferencias del contenido y de la forma, desaparecerían en sí»⁷²⁶. Para la conciencia, los extremos no son nada en sí, esto es, son vacíos, sin contenido, pero su transitar uno en otro es inmediato; la conciencia no concibe la mediación de la fuerza, su medio universal, que «existe ahora, pues, como el medio de las materias desplegadas»⁷²⁷. Tampoco concibe que la fuerza que solicita y la que padece sea la misma, y que ello sea justamente el desvanecerse de las diferencias de la forma. Por el contrario, para que la fuerza sea efectiva, ese desvanecerse es necesario: la autonomía de cada fuerza es su concepto, pero «su existencia es un movimiento contra la otra [fuerza] tal que su ser es, más bien, un puro estar puesto por otro [...] no son como extremos que retuvieran para sí algo sólido y firme, y se limitaran a enviarse mutuamente una propiedad externa hacia el centro, a su lugar de contacto; sino que sólo son lo que son en este centro y en este contacto»⁷²⁸. Con esta imagen del centro y los extremos, Hegel plasma muy bien la idea no sólo de la extrinsecación de la fuerza sino de su tomar consistencia en el lugar donde ellas circulan; las fuerzas no se dan en un lugar vacío, sino todo lo contrario: ellas *hacen* lugar. Cuando, desde los primeros pasajes, Hegel afirmaba que la fuerza era tanto su expansión como su retroceso, así como el conjunto de ambas, quería decir que ese movimiento no es una circulación vacía sino que ayuda a crear un lugar a través del cual esas fuerzas encuentran su síntesis, ya que sólo ésta es lo que la hace realmente efectiva. Ese centro no es un lugar de contacto dado por una ocasional coincidencia de las fuerzas, sino que es el resultado de ellas. Las fuerzas alcanzan su verdad en ese centro y ese centro es la verdad del conocimiento que la conciencia tiene de las fuerzas. Esto quiere decir que el cometido de las fuerzas es alcanzar el concepto de su concepto, por lo que «la verdad de la fuerza sigue siendo únicamente, entonces, el pensamiento de ella»⁷²⁹. Parece un poco paradójico que la realidad de la fuerza sea justamente su ser en el pensamiento, pero la razón de ello está en el hecho de que su realización consiste en que la conciencia sea capaz de ver cómo lo incondicionado y ella misma no están separados y aislados, sino que su razón de ser estriba en ser el uno para el otro; esto es, el centro que las fuerzas constituyen es la relación misma; y como ahora veremos, es a partir de ahí como Hegel resuelve la división entre fenómeno y cosa en sí. Acercándose hacia el final de la

⁷²⁵ GW 9, 86-87 [211].

⁷²⁶ GW 9, 87 [211].

⁷²⁷ GW 9, 85 [207].

⁷²⁸ GW 9, 87 [211].

⁷²⁹ Ibidem.

exposición de la fuerza, Hegel aclara la inversión entre el primer universal y el ahora realizado a través de las fuerzas: «si consideramos el primer universal como lo inmediato que supuestamente era un objeto efectivamente real para la conciencia, este segundo quedará determinado como lo negativo de la fuerza objetual sensible»⁷³⁰; el primero era un objeto que la conciencia consideraba real, pero que en realidad era sólo algo puesto vacío y sin relación; por tanto, la inversión que hace de lo universal el lugar donde las fuerzas se coligan es una negación de la negación. La conciencia asume esa relación como lo negativo de la inmediatez; el resultado del juego de las fuerzas es a la vez negativo y positivo: negativo porque niega un resultado aparente que la conciencia creía haber obtenido (recordemos que toda la sección de la Conciencia recubre una función análoga a la de la Lógica de los años anteriores, a saber, la exposición de experiencias o momentos que han de ser anulados, y por tanto es lo correcto que se obtenga un resultado negativo-reflexivo); positivo, porque esa negación constituye la relación reflexiva en la que la conciencia se encuentra y sabe que se encuentra. Esto es lo que Hegel llama «lo interior de las cosas en cuanto interior, que es lo mismo que el concepto como concepto»⁷³¹. El interior es la verdad de la relación que la conciencia tiene con lo universal; la conciencia «en cuanto entendimiento, mira a través de este término medio del juego de las fuerzas hacia el verdadero trasfondo de las cosas»⁷³². Este tramo merece un análisis detenido porque presenta de forma condensada un pasaje fundamental: alcanzada la verdad del juego de fuerzas en el concepto de su concepto como el interior de las cosas, la atención de Hegel se concentra ahora en el lado de la conciencia. Recordemos que, tal como ya se había anunciado desde la introducción, toda alteración del objeto de la conciencia implica también una alteración de la conciencia misma; por ello, ese centro que se constituye a través de la disolución de las fuerzas, por el lado de la conciencia, se constituye como entendimiento. La relación entre la conciencia y lo universal incondicionado se transforma en la relación entre el interior y el entendimiento. El entendimiento mira a través del centro que se ha creado en el juego de las fuerzas hacia el trasfondo (*Hintergrund*); el término medio, entendimiento e interior a la vez, es la fuerza realizada. Como vemos, Hegel, a partir del juego de las fuerzas, muestra el proceder del entendimiento: la conciencia, primero limitada a la certeza sensible y después a la percepción, ahora ya maneja la distinción entre universal y singular, pero lo hace desde

⁷³⁰ GW 9, 88 [213].

⁷³¹ Ibidem.

⁷³² Ib.

un punto de vista unilateral, tal como era típico del entendimiento que Hegel criticaba desde los años más tempranos. Hegel reconstruye minuciosamente esta “historia del error” en la que el entendimiento kantiano es el punto más alto, pero también justifica su necesidad histórica y, con ella, las operaciones de ese entendimiento hasta su superación. Sin embargo, ésta todavía no está lograda: la conciencia como entendimiento reconoce la relación con lo interior, pero desconoce su causa; o dicho de otro modo, para ella, la fuerza, como movimiento que ha generado esa relación, es «un desaparecer»⁷³³, respecto al cual el entendimiento comprende solamente el lado que ha aparecido. El interior es interpretado como fenómeno (*Erscheinung*), es decir como aquello que aparece. Pero el fenómeno no es una apariencia, sino más bien una aparición, «un todo de la apariencia (*ein Ganzes des Scheins*)»⁷³⁴. Ocupa la escena a la que se enfrenta el entendimiento y éste se relaciona sólo con esa totalidad, si bien comprende que hay una traza de algo que reenvía a un más allá. La verdad del fenómeno está en su ser reflexivo, es «lo negativo desarrollado»⁷³⁵, frente a lo cual existe un universal, que es un objeto en sí. Para la conciencia-entendimiento, el ser de lo universal «está mediado por el movimiento del fenómeno (*Erscheinung*)»⁷³⁶; según la conciencia, el resultado del juego de fuerzas es la mediación de lo universal para ella, pero detrás de esa mediación se hallaría todavía algo que resulta inaccesible. El problema de esta situación, que es justamente donde se encuentra la razón kantiana a los ojos de Hegel, es que ese fenómeno, que no es más que el movimiento que permite la relación, es objetualizado por la conciencia-entendimiento que hace del fenómeno una verdad reflexionada pero objetual, y «diferencia esta reflexión de las cosas de su reflexión hacia dentro de sí misma»⁷³⁷. Ahora el entendimiento considera que el fenómeno le es algo externo y no parte de la misma reflexión sobre sí⁷³⁸ (mientras que el resultado para nosotros es justamente que esa reflexión es la verdad tanto de la conciencia como del objeto). La fuerza ha producido la vía de acceso del entendimiento a lo universal bajo la forma del fenómeno, pero el entendimiento concibe ese acceso como algo separado. Respecto a la situación precedente, esto es antes del juego de las fuerzas, ahora la conciencia piensa que la relación con lo universal es posible pero

⁷³³ Ib.

⁷³⁴ Ib.

⁷³⁵ Ib.

⁷³⁶ Ib.

⁷³⁷ Ib.

⁷³⁸ «El fenómeno no se halla entre el entendimiento y la cosa en sí, como si de un mediador se tratara» (E. Fink, *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, Herder, Barcelona, 2011, p. 190). En efecto, es más bien un lugar de circulación, que algo que es una mediación entre dos cosas, porque realmente ni siquiera esas cosas son algo, en un sentido sustancial.

solamente si “filtra” a lo universal a través de los límites del entendimiento; por esta razón, la conciencia necesita poner frente al fenómeno un mundo suprasensible. La separación permanece empero, con respecto a la situación anterior, no depende ya del objeto sino del entendimiento mismo, que pone la separación dentro de sí.

Hegel piensa la articulación como un silogismo que sería *nuestro* objeto: un silogismo «que tiene como extremos lo interior de las cosas y el entendimiento, y como término medio el fenómeno»⁷³⁹; se trata de nuestro objeto, es decir, desde nuestro punto de vista privilegiado, mientras que la conciencia todavía no comprende el sentido de la conexión y de la circulación. El silogismo da cuenta de la transversalidad de esa reflexión que «proporciona la determinación ulterior de lo que el entendimiento avista»⁷⁴⁰ y que sin embargo el entendimiento mismo no ve la conexión. Ahí está la razón estructural del más allá, que no está realmente más allá de la conciencia como si escondiese algo (y aquí Hegel hace una alusión polémica a Kant), «sino por la naturaleza misma de la cosa, pues que en lo vacío no se conoce nada, o bien, dicho desde el otro lado, porque está determinado justamente como el más allá de la conciencia»⁷⁴¹. El más allá es el resto del movimiento dialéctico anterior que sobra y excede con respecto a la figura anterior, pero que, para la conciencia, tiene todavía un significado positivo al que se remite como lo suprasensible. Sin embargo, en la figura del silogismo la riqueza de lo suprasensible está ya en el fenómeno sólo que la conciencia no lo ve, al igual que un ciego en la más pura luz, según nos relata Hegel. Lo suprasensible «*procede del fenómeno*»⁷⁴², pero el entendimiento concibe el fenómeno como la no verdad del ser y necesita remitirse al mundo suprasensible; pero éste es el fenómeno como fenómeno, esto es, asumido negativamente. El entendimiento no alcanza a ver esa reflexión ulterior del fenómeno y se mantiene en el fenómeno pensado como la verdad del mundo sensible. Por otro lado, el conjunto del movimiento de las fuerzas debe ahora retomar su camino hacia la simplicidad que en realidad es su esencia. Ciertamente el juego de las fuerzas es un juego aparente, o mejor dicho, es un movimiento que genera la aparición del fenómeno y que por tanto descentra a la conciencia de la oposición frontal que tenía precedentemente con respecto a lo incondicionado, pero en realidad el juego de las fuerzas no es ninguno de los momentos que ha ido recorriendo: no es «ni el solicitar ni el ser solicitado, ni la

⁷³⁹ GW 9, 89 [215].

⁷⁴⁰ Ibidem.

⁷⁴¹ Ib.

⁷⁴² GW 9, 90 [217].

determinidad de ser medio subsistente y unidad reflejada dentro de sí, ni es tampoco algo singular para sí, ni son oposiciones diversas»⁷⁴³. La fuerza ha sido todo eso, pero en su momento concluyente no es más que «la diferencia en cuanto universal»⁷⁴⁴ que atraviesa al entendimiento y que lo constituye más propiamente. La diferencia se articula en dos momentos a su vez: por un lado, el cambio constante, que es lo típico del fenómeno, dada su inestabilidad; por el otro, la ley de la fuerza: «imagen constante y estable de la aparición inestable»⁷⁴⁵, pero ambos momentos están conectados y son para sí en el entendimiento.

«Este reino de leyes es, por cierto, la verdad del entendimiento»⁷⁴⁶, escribe Hegel. En cierta medida, esto anticipa el objeto de la filosofía como ciencia, esto es, la lógica, pero por el momento lo único que ha provocado todo este movimiento es la condición de posibilidad para que ello acontezca; ha creado el lugar adecuado para ello, a saber, un entendimiento que ha superado la limitación con respecto a su objeto. El entendimiento entiende el reino de las leyes como la unidad de la multiplicidad, pero al mismo tiempo reconoce la necesidad de la inestabilidad del fenómeno; encuentra la referencia de éste en aquél, y no corre ya tras las percepciones o las certezas sensibles que anteriormente le llevaban a tomar por verdadero lo efímero. Sin embargo, sigue buscando un contenido en ese reino, algo que no va encontrar; lo único que hay es justamente la referencia entre fenómeno y las leyes de su aparición, pero la aparición en sí no es nada.

Aquí Hegel, además de la relación del entendimiento con el fenómeno, hace algunas referencias al modo en el que procede la ciencia (entendida como ciencia experimental, no como realización de la filosofía); esto es, cuando habla de la ley se refiere de hecho a las leyes que rigen el mundo físico, y por ello, también al proceder del pensamiento científico. Hegel no critica tanto la forma de organización del saber científico en sí, sino el objeto que el entendimiento pretende encontrar ahí, es decir, el significado filosófico que se pretende sacar de ese pensamiento científico. Para reunir la pluralidad en la universalidad de la ley, las varias leyes se unifican en la atracción universal, pero ésta «no expresa, de hecho, más contenido que el mero concepto de la ley misma [...] dice que todo tiene una diferencia constante con lo otro»⁷⁴⁷. La ley no tiene contenido, no tiene

⁷⁴³ GW 9, 91 [219].

⁷⁴⁴ Ibidem.

⁷⁴⁵ Ibidem

⁷⁴⁶ Ib.

⁷⁴⁷ GW 9, 92 [223].

más determinación que la de la diferencia, y esta diferencia es el eje en torno al cual se teje la relación entre el entendimiento y su objeto; lo que sí se articula son las determinaciones de ley, o leyes particulares, que coexisten y se enfrentan con el concepto de ley. Este desdoblamiento es similar al de las fuerzas en su extrinsecación y retroceso, pero en un nivel más alto y a la vez más concreto. Si el campo del juego de las fuerzas no estaba bien definido, aquí los elementos tienen referencias más claras que, como hemos dicho, conciernen también al pensamiento científico. Como la fuerza propiamente dicha era el conjunto de la fuerza expansiva y su retroceso, también la ley es «una abstracción que absorbe dentro de sí incluso la diferencia de lo que atrae y es atraído»⁷⁴⁸, y por ello no puede tener un contenido objetuado.

Hegel pasa ahora a explicar esta cuestión, poniendo en evidencia la equivocación a la que se enfrenta el entendimiento cuando trata de las leyes científicas y lo hace a través de la electricidad, explicando como el hecho de considerar la carga positiva o negativa no tenga en realidad mucha importancia: es necesario que la fuerza se exteriorice pero «necesidad aquí es una palabra vacía; la fuerza tiene justamente que desdoblarse así porque tiene que hacerlo»⁷⁴⁹; el desdoblarse es una propiedad, una modalidad; y la necesidad de la misma no atañe a la existencia de la fuerza o de la ley en cuanto tal, dado que en realidad se trata de «una necesidad externa»⁷⁵⁰; se mantiene aún una cierta exterioridad con respecto a la verdad de ese objeto y al saberse de la conciencia con respecto a él. Justamente es el entendimiento el que mantiene esa diferencia entre interior y exterior; y la necesidad del movimiento es propia del entendimiento y no de la Cosa misma. Pasamos por ello al lado del entendimiento nuevamente, mostrando cómo este diferenciar sirve principalmente para sacar a la luz otro momento suyo: la necesidad propia del entendimiento consiste en el *explicar*, a saber, el movimiento a través del cual el entendimiento enumera y recorre todos los momentos precedentes. El entendimiento enuncia la ley, es decir, la reconoce y la explica; se trata de un movimiento del entendimiento que presenta los resultados de la relación precedente, llevándolos a ser para-sí. Se trata de una operación de dudosa efectividad, ya que no deja de ser un movimiento tautológico, en el que «el entendimiento permanece fijamente obstinado en la unidad tranquila de su objeto [...] este movimiento es un explicar que no sólo no explica ni aclara nada, sino que es tan claro que, armando mucho aparato para decir algo distinto de lo ya dicho, más bien no dice nada, sino que

⁷⁴⁸ GW 9, 93 [223].

⁷⁴⁹ Ibidem.

⁷⁵⁰ Ib.

vuelve a repetir lo mismo»⁷⁵¹. Hegel ironiza sobre esta explicación de aquello que ya está dicho con anterioridad: el explicar dice lo mismo con respecto a la ley pero sin embargo hace hincapié en la diferencia como concepto de la ley. El entendimiento encuentra su quietud en el concepto de la ley hasta que descubre que esa diferencia no es más que el movimiento mismo. Entonces, el entendimiento se mantiene en el cambio en cuanto tal, entiende la transversalidad que va desde lo interior hasta lo suprasensible, aunque le falta el paso ulterior y decisivo, es decir, comprender ese movimiento como reflexivo.

Puede resultar complicado seguir todos los pasajes de esta deducción, dado que Hegel alterna constantemente el punto de vista de la conciencia-entendimiento con el del resultado final, es decir, con nuestro punto de vista; sin embargo, lo fundamental es comprender, además del doble punto de vista, el hecho de que todo el capítulo tiene una función anuladora: la conciencia ciertamente progresa hacia su verdad (a saber, la autoconciencia), pero lo hace destruyendo aquello que ella tenía por cierto sobre su objeto y sobre sí misma. Es un proceder negativo que, al descubrir el saber verdadero, desecha a la vez las falsas creencias precedentes; como dijimos, la *Fenomenología del Espíritu* sigue siendo un ejercicio de escepticismo, que incluye además referencias históricas y epistemológicas concretas en su crítica. No es de extrañar entonces que según nos vamos acercando más a la resolución de toda la sección de la conciencia, ésta vea reducida su función, ya que se muestra siempre más nítidamente la estructura lógica que está a la base del recorrido, a saber, la negación de lo finito como elemento constitutivo del saber infinito⁷⁵². El pasaje entre esta sección y la siguiente está reducido a los términos más esenciales, descargando todo su peso en el momento sucesivo, absolviendo a las figuras anteriores de toda su problemática⁷⁵³.

⁷⁵¹ GW 9, 95 [229].

⁷⁵² En tal sentido, la estructura escéptica se mantiene en pie y actúa de forma tan determinante como oculta: «Es ist demnach die Bewegung des Endlichen selbst, welche die wahre Unendlichkeit konstituiert. Dieser Gedanke Hegels stellt einen außergewöhnlichen Gebrauch und zugleich eine bedeutende Aufhebung der skeptischen *epoché* dar: Die *suspensio iudicii* setzt hier nämlich eine "Fragwürdigkeit" von Geltung und Tragweite des Urteils selbst voraus» (F. Duque, *Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs* en H. F. Fulda, R-P. Horstmann (Hgs.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Klett Cotta, Stuttgart, 1996, p. 144).

⁷⁵³ La idea de "absolver" las figuras precedentes ha sido presentada y profundizada por Heidegger en su curso del 28/29 sobre la *Fenomenología del Espíritu*: saber absoluto como saber que absuelve, esto es, desliga, todos los momentos precedentes y que lo va haciendo gradualmente en cada sección, liberando el momento sucesivo de las tensiones anteriores. Para una profundización de la lectura heideggeriana de la *Fenomenología* y a la vez de las posibles respuestas hegelianas, cf. A. Sell, *Martin Heidegger Gang durch Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Bouvier, Bonn, 1998; G. Planty-Bonjour, *Le projet hégélien*, Vrin, 1993, Paris, pp. 24-36; O. Pöggeler, *Hegel und Heidegger über Negativität* en F. Nicolin, O. Pöggeler, *Hegel Studien, Band 30*, Bouvier, Bonn 1995, pp. 145-166; L. Mattana, *La libertà della necessità oltre la*

Pero volvamos a los últimos momentos del capítulo y veamos cómo se resuelve esa tensión entre el concepto de la ley, el entendimiento y la Cosa misma. Nos dirigimos a la conclusión de la compleja articulación a través de la cual hemos pasado de una conciencia con un saber muy elemental a un entendimiento que ha de comprender finalmente su verdadera limitación; ésta no es la separación respecto a la cosa en sí o la idea de la existencia de un mundo suprasensible, sino el hecho de pensar esa separación y que por tanto se encuentra en el entendimiento mismo. Todavía ha de tener lugar una inversión entre mundo sensible y mundo suprasensible, entre fenómeno e interior. El entendimiento advierte que «es ley del fenómeno mismo el que llegue a haber diferencias que no son diferencias; o bien que lo homónimo se repela a sí mismo»⁷⁵⁴. Es decir, que el cambio que el entendimiento pensaba como algo típico del no-ser, en verdad es algo esencial a la ley misma: el fenómeno tiene su ley propia, no es sólo un reflejo del mundo suprasensible (ya que éste en realidad estaría vacío), y esta ley consiste justamente en diferencias que se asumen. Una diferencia asumida no es otra cosa que una determinación capaz de asumir la negatividad, su capacidad de crear un espacio en el que la conciencia tenga sus referencias en una cierta disponibilidad, a la vista. Al mismo tiempo, esa diferencia está dinamitada en su interior por el principio de negatividad, que es lo que hace que lo igual, lo homónimo, se repela a sí mismo. En la ley del fenómeno no hay quietud posible, y mucho menos para la conciencia-entendimiento, que es justamente aquello que hace *diferencia*. «El reino tranquilo de las leyes, copia e imagen inmediata del mundo percibido, se invierte en su contrario»⁷⁵⁵ dando lugar a lo que Hegel llama el mundo invertido⁷⁵⁶ y en el que la diferencia difiere de sí misma, reconoce como igual lo desigual y rechaza como desigual lo igual. El mundo invertido es el mundo visto del revés⁷⁵⁷, como el negativo de una fotografía. No se trata de una inversión simple e inmediata de lo uno por lo otro (que implicaría un retroceso) sino de reconocer lo mismo que en el anterior

resistenza dello sguardo. Notazioni di un confronto tra Hegel e Heidegger en *Giornale Critico di Storia delle Idee* N. 12/13 (2015).

⁷⁵⁴ GW 9, 96 [229].

⁷⁵⁵ Ibidem.

⁷⁵⁶ Lo que aquí Hegel describe justamente es la voluntad del entendimiento de adecuar el mundo a sus propios esquemas, claramente sin éxito. Pero al fin y al cabo de lo que se trata es de la relación entre el hombre y su estar en el mundo, como explica Valentini: «l'uomo di Kant, come quello di Fichte, è interessato, è volto a cangiare un mondo in ultima analisi non suo» (F. Valentini, *Introduzione alla "Fenomenologia dello Spirito"*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2011, p. 77), mientras que el hombre para Hegel siente el mundo como suyo y justamente por ello quiere transformarlo.

⁷⁵⁷ E incluso puede ser considerado como «un mundo absurdo», según la expresión de J. C. Flay (Joseph C. Flay, *Hegel's "Inverted World"* en D. Köhler, O. Pöggeler (hgs.), *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, De Gruyter, Berlin, 2006, p. 91), en el sentido principal de una falta de correspondencia entre la ley y el objeto de la ley.

pero a partir de su contrario, esto es, reconocerlo por aquello que podría no ser, poniendo como principio el cambio y la alteración. Hegel primero presenta algunos ejemplos, al límite de lo trivial, sobre una inversión inmediata (las polaridades de una brújula, el sabor de algo o el crimen y el castigo), oposiciones caracterizadas por la oposición entre interior y exterior según las cuales en el interior se encuentra lo opuesto de lo exterior, compartiendo una misma cualidad; sin embargo, estas oposiciones «ya no están presentes. Las diferencias repelidas no vuelven a repartirse de nuevo entre dos sustancias»⁷⁵⁸, porque aquello que anteriormente aparecía como una diferencia de sustancia es, al fin y al cabo, una diferencia puramente de grado de algo que, en el fondo, es lo mismo⁷⁵⁹. Es aquí donde se da el giro con respecto a los pasajes anteriores: el entendimiento no recrea una vez más una división entre dos elementos que resultaban de la deducción precedente, no considera que algo se le escape, ya que la contradicción está resuelta en la cosa y no remitida más allá, en un mundo suprasensible. La sustancia es una y el entendimiento está en ella: en la conclusión de toda la sección, a la que nos estamos acercando, se realiza el primer paso hacia la realización de la fórmula de la *Vorrede*, según la cual lo verdadero se expresa «no como sustancia, sino, en la misma medida, como sujeto»⁷⁶⁰ y esto significa, en los momentos que estamos tratando, la disolución del sujeto, ya que éste está cargado de las posiciones filosóficas anteriores, que le impiden alcanzar su verdad. El sujeto, representado por el entendimiento, se va disolviendo en la cosa hasta que llega a reconocerse en ella, para luego resurgir, en la autoconciencia, como la cosa misma que se despliega en experiencias que alcanzan un calado histórico. Veamos cómo se realiza este último pasaje: decíamos que la diferencia resultante ya no se divide en dos sustancias porque es diferencia interior o lo que Hegel llama finalmente *infinitud*. A través de ésta, «vemos a la ley plenamente acabada en una necesidad inherente a ella misma, y a todos los momentos del fenómeno, registrados en lo interior»⁷⁶¹; el resultado consiste en la eliminación definitiva de la exterioridad del objeto con respecto al entendimiento. ¿Por

⁷⁵⁸ GW 9, 98 [233].

⁷⁵⁹ «Este mundo suprasensible debe ser el mundo verdadero. Es lo que permanece en lo que desaparece, una expresión que ocurre muy a menudo en Hegel. Es justamente esta expresión la que volveremos a encontrar cuando hayamos de entender el mundo invertido. Pues para dar una idea de la meta a la que se apunta, resultará allí lo siguiente: lo que permanece es precisamente lo que es real allí donde todas las cosas están continuamente desapareciendo. El mundo real consiste precisamente en subsistir siendo constantemente otro. La constancia, por tanto, ya no es más el mero opuesto a la desaparición, sino que es, en sí, la verdad de lo que desaparece. Esta es la tesis del mundo invertido» (H-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Barcelona, 2000, pp. 56-57).

⁷⁶⁰ GW 9, 18 [71]. Sobre esta fundamental frase volveremos a hablar más detalladamente dentro de poco cuando hablaremos del *Prólogo*.

⁷⁶¹ GW 9, 99 [235].

qué, entonces, Hegel llama a esto infinitud? Para entender la profundidad de este pasaje hay que remontarse justamente a la Lógica de Jena y a la sección “Infinitud” de ese manuscrito. Recordemos como, en aquel contexto, la infinitud era situada por Hegel entre las categorías matemáticas y las dinámicas y, por ello, era el primer paso hacia una reflexión propiamente filosófica. No es necesario repetir los pasajes de aquella deducción, pero sí que hemos de hacer hincapié en la intención hegeliana de intensificar, a través de la infinitud, el tejido relacional incluso dentro de una lógica de anulación. La decisión de dividir categorías matemáticas y dinámicas en dos secciones bien distintas (inaugurando la sección de la “Relación”) correspondía a la voluntad de marcar un primer paso en ese recorrido hacia la disolución de las determinaciones finitas del entendimiento y, en esa transición, la infinitud juega el papel de una reflexión que se sabe a sí misma y que se presenta como aquello que realiza la transición misma. La infinitud es la reconversión de la contradicción pensada como pura oposición: a lo largo de todo este denso capítulo de la *Fenomenología*, Hegel ha trazado un recorrido análogo al de la *Einfache Beziehung* de la Lógica del 04/05, sólo que evidentemente mucho más rico, con muchas más referencias y, sobre todo, tomando de pecho el problema de la conciencia en el problema general de un saber sistemático. Sin embargo, el trasfondo lógico de la cuestión es muy parecido: se trata, al fin y al cabo, de agotar el movimiento que primero cumple la conciencia sensible, luego la perceptiva y finalmente el entendimiento. Agotar esas determinaciones del entendimiento porque éstas se mueven de forma unilateral sin alcanzar un saber reflexivo; agotarlas, pero también reducirlas y reunir las al mismo tiempo, esto es, asumirlas. La infinitud justamente porque acaba con la reproducción de la oposición, es de nuevo simple, no mantiene exterioridad, pero al mismo tiempo contiene la mediación de todos los elementos precedentes. Así Hegel introduce la infinitud en este contexto: «esta infinitud simple, o su concepto absoluto, se puede denominar esencia simple de la vida, alma del mundo, sangre universal que, omnipresente, no se ve enturbiada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que, más bien, es ella misma todas las diferencias, así como el haber quedado asumidas éstas»⁷⁶². El tono casi triunfal de Hegel no debe distraernos de algunos matices: en primer lugar, el uso casi equivalente de los términos ‘absoluto’ y ‘simple’ en referencia respectivamente a ‘concepto’, el primero, y a ‘infinitud’ y ‘esencia de la vida’. Aquello absoluto, esto es, suelto y desligado, se presenta de la misma forma que lo simple, pero con un recorrido inverso. El concepto es absoluto porque se ha ido

⁷⁶² Ibidem.

elevando por encima de la simple multiplicidad y liberado de las particularidades, mientras que la esencia de la vida es simple porque es el primer momento de una existencia que cabe pensar sólo como reflexionada. La infinitud es el momento de transición de la aparición misma, el medio⁷⁶³, y, por ello, el que está más cargado de negatividad, es ella misma negatividad, esto es diferencia interior: ese concepto absoluto no puede expresar ningún contenido, porque lo tiene asumido *en sí*, sino que tiene que transitar con esas determinaciones interiorizadas hacia un nuevo lugar donde exteriorizarse. Hegel habla de vida, que ya no es la reducida existencia en la que se movía el entendimiento, sino que justamente corresponde al mundo efectivamente real, aunque por el momento éste esté aún por realizarse⁷⁶⁴. La vida era para la conciencia anterior solamente una exterioridad, mientras que ahora la conciencia se reconoce en la vida y quiere realizarse en ella (he aquí *in nuce* el concepto de apetencia o *Begierde*), pero por el momento vuelve a la simplicidad de las primeras experiencias, si bien en un renovado contexto. Si, en la Lógica de Jena, la infinitud realiza el tránsito entre un ámbito de determinaciones unilaterales a un ámbito de reflexión, en la *Fenomenología del Espíritu*, este pasaje, análogamente, se transforma en la evolución de la conciencia a la autoconciencia. La conciencia se enfrenta y al mismo tiempo se reconoce en una unidad de la diferencia, entendiendo la expresión como un genitivo subjetivo: no se trata de la unidad de la unidad y la diferencia, sino de la diferencia que, en su circulación, constituye la unidad. La infinitud es la «inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo»⁷⁶⁵, unidad de la diferencia alimentada por sí misma y dentro de la cual cabe pensar al mismo tiempo tanto el sujeto como el objeto. Hegel resume los momentos anteriores destacando como ese movimiento que ahora es la infinitud antes pertenecía solamente a uno de los lados, como en el explicar, donde el entendimiento se regocijaba de su capacidad de enunciar una ley unilateral.

⁷⁶³ «Die Mitte, bzw. die Erscheinung, ist also nicht mehr für ein anderes, sondern nur für sich selbst. Oder besser ausgedrückt: sie ist für sich selbst, da sie für das andere ist. Diese doppelte Struktur der Mitte, für sich durch das andere zu sein, drückt die synthetische Natur der verkehrten Welt aus, Einheit von der Einheit (Sache selbst) und dem Unterschied (Verstand) zu sein» (M. Daskalaki, *Vernunft als Bewusstsein der absoluten Substanz*, Akademie Verlag, Berlin, 2012, pp. 51-52).

⁷⁶⁴ «El objeto ha cobrado ahora plena objetividad porque se ha hecho plenamente inteligible o racional. La riqueza de sus determinaciones que para la conciencia sensible quedaban fuera del concepto han sido conceptualizadas. Si quisiéramos aproximar la terminología escolástica a este momento del proceso cognoscitivo podríamos decir que ahora se ha manifestado la inteligibilidad o verdad del ente» (R. Valls Plana, *Del Yo al nosotros*, PPU, Barcelona, 1994, p. 67).

⁷⁶⁵ GW 9, 100 [239].

Hegel, en estos pasajes inminentes al tránsito hacia la autoconciencia, está realizando el reequilibrio entre la conciencia y su objeto, aunque «sólo para nosotros está presente esta verdad, todavía no para la conciencia. Mas la autoconciencia acaba de llegar, por primera vez, a ser para sí»⁷⁶⁶. Hegel explicita el sentido real que tiene la dialéctica del *en sí* y el *para sí* y su profunda interdependencia. Al final de la sección, la conciencia efectivamente llega a ser para sí, como autoconciencia, pero no comprende que al mismo tiempo ha de mantener también el en-sí. Ciertamente es importante el para sí, porque es el momento de la realización efectiva, pero ésta no tiene lugar por una oposición con lo precedente. La autoconciencia se encuentra con una nueva tarea que emprender, considerando, en cierta medida, nulo su anterior recorrido. Sin embargo, a través de la complementariedad de lo *en sí* y lo *para sí*, Hegel está introduciendo, aquí de forma anticipada, un principio de *δύναμις* en lo absoluto y, a partir de tal principio, un descentramiento de la conciencia que está obligada a la constante búsqueda desesperada hasta que no se realice a sí misma, a vez en ese mismo principio y contra él. Hay que atender a este orden de principios para no errar en la interpretación de la relación entre la conciencia y lo absoluto: la negatividad es la diferencia común entre la conciencia y lo Absoluto, pero la novedad de Hegel está justamente en su introducción en lo absoluto; a partir de ahí, de la idea de que lo absoluto no sea el quieto reino de la verdad sino que esté desgajado y re-presentado. Re-presentarse: la conciencia re-presenta lo absoluto en el sentido de que lo vuelve a traer a presente, a la vista, si bien, desde el lado de lo Absoluto mismo, éste se representa a sí mismo, es decir, que se hace para sí en la conciencia, para que ésta, por así decirlo, lo re-transmita. En ese movimiento vemos la importancia y al mismo tiempo los límites de la conciencia, que es sí un instrumento fundamental para la realización de lo absoluto, pero que no deja de ser parte de él: la exterioridad del punto de vista de la conciencia siempre será relativa a aquello que observa y representa; de hecho, ahí está el fondo de la crítica de Hegel a las filosofías del entendimiento; éstas terminan poniendo una barrera ahí donde no la hay, confunden la separación necesaria para la articulación y el despliegue del concepto en la realidad con una escisión que afectaría a la razón.

No hay separación: «el entendimiento sólo hace la experiencia de sí mismo»⁷⁶⁷, ya ni siquiera se mantiene la articulación silogística de la que Hegel nos había hablado; ambos extremos y también el término medio «se han derrumbado. [...] Se muestra que detrás de

⁷⁶⁶ GW 9, 102 [241].

⁷⁶⁷ Ibidem.

eso llamado telón, que debía tapar lo interior, no hay nada que ver, si no es que nosotros mismos pasamos ahí detrás, tanto para que haya visión como para que ahí detrás haya algo que pueda ser visto»⁷⁶⁸; con esta célebre cita, Hegel cierra toda la sección de la Conciencia, avisando al lector, al *nosotros*, que la realización de esa unidad del en-sí y para-sí todavía está por venir⁷⁶⁹. Se trata del telón de una escena inaugurada desde la introducción de la *Fenomenología* y que ahora desaparece porque el plano de la representación y el plano de la verdad se acercan cada vez más, en una escena que se hace cada vez más transparente, con una relación entre el yo y el mundo que ha de reinventarse en cada instante⁷⁷⁰.

Ahora bien, como conclusión de este apartado, es necesario detenerse sobre la relación entre la fuerza y el entendimiento. Al decir que la fuerza atraviesa al entendimiento, estamos intentando mostrar la radicalidad y la transversalidad de esa figura, la fuerza, que, más allá de la determinación que constituye en ese momento exacto del recorrido fenomenológico, se presenta en cierta medida como una metacategoría. Mantengamos vivo ese paralelismo entre la Lógica de Jena y la Fenomenología y podremos notar que en efecto la posición del juego de las fuerzas en el primer texto y en el segundo tienen un cierto parecido, pero sobre todo notemos como ambos, si bien con un desarrollo diferente, desembocan en la categoría de la infinitud, aunque en la obra de 1807, ésta cobre una nueva forma, a saber, como autoconciencia. En ambos casos no se trata de un simple momento que es superado sin más, sino que está presente en el tejido teórico de toda la sección de la Conciencia, en lo que concierne a la *Fenomenología*. La fuerza es la figura de ese principio de *δύναμις* y en cuanto figura es la representación para sí de ese principio, pero para entender su trasfondo es necesario remitirnos a un concepto fundamental de toda la filosofía hegeliana, a saber, la negatividad. El dispositivo que la fuerza, en este

⁷⁶⁸ Ib.

⁷⁶⁹ « Mais l'entendement peut être aussi compris tel qu'il est en vérité: expression, à l'intérieur de ce procès de connaissance, d'un moment sans lequel l'unité rationnelle n'aurait aucune différence réelle à comprendre. On peut dire alors, à un premier niveau de signification, qu'entendement et raison sont également nécessaires, mais à des étapes différentes, et que la seconde ne peut s'affirmer en concrétude qu'en prenant, si je puis dire, le relais du premier» (P-J. Labarrière, *Hegel: le spéculatif, ou la positivité rationnelle*, en Laval théologique et philosophique, XXXVII. 3 (octobre 19(1)), p. 327). Justamente, el sentido final de este capítulo es el de explicar el entendimiento en su verdad, esto es, en relación a las demás figuras fenomenológicas.

⁷⁷⁰ Cf. E. Bloch, *Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band I*, Bouvier, Bonn, 1962, pp. 155-171. En esta peculiar lectura, Bloch lee el periplo hegeliano de la mano de Goethe, y es sobre todo interesante el carácter dialéctico entre el hombre y el mundo que a los ojos de Bloch marca a ambos pensadores; en tal sentido, así escribe concluyendo el ensayo: «Der Mensch als Frage, die Welt als Antwort: diese Goethesch-Hegelsche Zuwendung nach außen ist ebenso ein immer wieder erneuter Start vom Menschen her» (Ib. p. 170).

contexto, actúa es la gestación de una reflexión en torno al concepto de contradicción, del que ya hemos visto algunos momentos precedentes. Desde la contradicción como regla de lo verdadero a nivel lógico hasta la contradicción como motor dialéctico de la superación de sí misma que la conciencia cumple en la *Fenomenología del Espíritu*: éste el hilo que Hegel traza desde el 1800 hasta el 1807. En esa tensión, se introduce la fuerza que, aun siendo una figura determinada y que sirve a Hegel para esbozar algunas referencias a la ciencia de su época, responde muy bien a la operación a la que Hegel la destina, esto es, romper con la idea de un absoluto estático y también con la simple oposición de dos elementos que se contraponen como son sujeto y mundo. La fuerza goza de un estatuto especial porque consigue dar lugar a algo sin ser algo ella misma. Se trata de comprender como la fuerza articula el espacio que se encuentra entre la existencia de algo y sus propiedades, descentra el reconocimiento apresurado que la conciencia-entendimiento hace de su objeto, cuando substantializa sus propiedades confundiéndolas con su esencia. La fuerza al mismo tiempo se exterioriza y se retrae, ocupa un lugar, ejerce una presión y simultáneamente, desaparece y retrocede. La fuerza da fuerza a aquello que la contiene por el simple hecho de que a ella no se la puede contener: su naturaleza es la excederse, salir de sí. Pero, ¿no es esta fuerza, en su movimiento perpetuo, una ficción conceptual que le permite a Hegel salir del paso, pero que en realidad no es coherente con el resto del discurso? La objeción es comprensible; y sin embargo, puede ser contestada si pensamos a la fuerza como el exceso que la negatividad produce, siendo la fuerza la figura de esa negatividad. Cabe precisar que el hacerse figura de algo tan escurridizo como la negatividad en sí misma conlleva ciertos límites, pero implica también una mayor potencialidad. Los límites son bastante obvios, a saber, la figura es, con respecto a aquello de lo que es figura, algo más circunscrito y limitado al momento en que se presenta, pero, por otro, sin su ser figura (todas y cada una de ellas en las que la negatividad se presenta) la negatividad no tendría actuación. He ahí la potencialidad de la fuerza: consigue arrancar a la conciencia de su punto de vista fijo y unilateral, en este caso, en la figura determinada del entendimiento, porque ella misma es una figura determinada. Hegel, además de conducir la operación de anulación del entendimiento finito, muestra gran atención a la hora de construir el dispositivo: no pone un principio extremadamente indeterminado y no desplegado como la negatividad en cuanto tal a contacto con un uno sumamente determinado (si bien de forma no racional), como el entendimiento; esto provocaría el rechazo del principio rector y por tanto reproduciría la separación y la finitud una vez más. Evidentemente, para Hegel también hay un mal uso de la reflexión

y de la infinitud que se lleva a cabo cuando se quiere aplicar el principio de la negatividad de forma demasiado inmediata; por esta razón, la fuerza es figura de la negatividad, atraviesa al entendimiento porque le muestra su inconsistencia, lo disuelve junto a todas las figuras que aquél representaba. En suma, la fuerza es una representación muy eficaz de la reflexión en acción, es la síntesis que todo pensamiento constituye desde su comienzo, y por ello, la fuerza es un instrumento para cancelar toda fundamentación basada en un origen. Para Hegel, ciertamente hay un origen del pensar (como veremos con más detalle en las siguientes páginas), un surgir de ese movimiento que aquí ya está a la obra, pero ese origen está ya dado, es ya un pensamiento en acción, como reconocimiento de sí mismo⁷⁷¹; y es puesto en acción de forma reflexiva a través de la fuerza. La conciencia ya es autoconciencia, ya requiere cada vez menos de nuestra mirada de acompañamiento para proceder hacia su verdad más elevada. La dejaremos en su recorrido hacia el Espíritu y nosotros volveremos al *Prólogo*, que es, en realidad, el último acto antes de entrar en la filosofía como ciencia.

5.4. El Prólogo: una transición hacia el saber científico.

Como ya anticipamos, el *Prólogo* de la *Fenomenología* fue escrito al final de la redacción de la obra y está pensado más que como una introducción, como una suma del recorrido hegeliano a lo largo de toda la obra, intentando explicitar los mecanismos teóricos que han impulsado todo el movimiento y también la transición que se pretende realizar hacia el saber especulativo.

Hegel aclara desde las primeras líneas que todo tipo de introducción en sentido tradicional sería «inapropiada y hasta contraproducente»⁷⁷². La razón no es banal: la filosofía es «la universalidad que encierra dentro de sí lo particular»⁷⁷³, motivo por el cual el resultado final es relativamente relevante con respecto al recorrido mismo. Es importante destacar este aspecto para evitar algunas malinterpretaciones: por un lado, decir que el resultado en realidad no es tan relevante con respecto al recorrido significa que el proceder de la conciencia es, sí, articulado y está ordenado en figuras, pero no por ello cada figura ha de representarse absolutamente, esto es, desligada y autónoma con respecto a la

⁷⁷¹ El pasaje del Yo al nosotros ha de ser leído especulativamente como la determinación del pensamiento mismo en dirección de su desarrollo reflexivo-especulativo. Cf. L. Siep, *Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes* en D. Köhler, O. Pöggeler (hgs.), *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, De Gruyter, Berlin, 2006, pp. 109-129.

⁷⁷² GW 9, 9 [55].

⁷⁷³ Ibidem.

conciencia⁷⁷⁴. Claramente el orden de las figuras fenomenológicas no es casual, pero esto no significa que la progresión se mantenga aislada con respecto al dispositivo teórico que la mueve, entre otras cosas, porque las figuras, aun superándose, no han de ser objetualizadas y fijadas. Al mismo tiempo, esas figuras se mantienen asumidas en el saber de la conciencia, como lo particular que no se anula en lo universal⁷⁷⁵. Es decir, que las figuras son el medio que contienen su propia negatividad⁷⁷⁶, el trámite a través del cual la conciencia va hilando su saber, hasta llegar al saber absoluto, el cual no deja de ser un medio, más articulado, de todo lo anterior; pero, en todo caso, no anula ese contenido. Cuando Hegel escribe que lo Absoluto es resultado y, por ende, que la verdad está al final del proceso, no está diciendo que lo Absoluto se haya “vaciado”, o ni siquiera realizado, en la conciencia. Al contrario, el saber absoluto reivindica su autonomía con respecto a la conciencia misma, a pesar de que ha sido ésta la que ha realizado el recorrido fenomenológico (aun siendo, claro está, Espíritu desde siempre, incluso antes de saberlo). En este último momento, tendríamos una articulación del saber en la que los contenidos han sido interiorizados y están mediados por la reflexión. El saber absoluto es «el pensamiento del pensamiento, al mismo tiempo que el pensamiento de todas las cosas»⁷⁷⁷, a saber, de todas las experiencias que la conciencia fenomenológica ha ido encontrando, pero siempre bajo la forma de su tener por verdadero. Como la cita de Hyppolite bien expone, el centro de la *Fenomenología* es el pensamiento, es decir la reflexión, capaz de relacionarse con todas sus referencias y al mismo tiempo comprender sus propias condiciones. Esta capacidad global de comprender la relacionalidad de la realidad y de expresarla en la forma de un saber puro, liberado de las simple variedad multiforme (*Mannigfaltigkeit*), es la condición principal para que se pueda articular un sistema que no sea la simple yuxtaposición de contenidos sin ninguna coherencia especulativa. No es una cuestión de contenidos, ya que éstos a menudo han conservado una coherencia en

⁷⁷⁴ En tal sentido es indicativa la interpretación de Cuartango que habla de «experiencia de decepciones» en relación a la conciencia y al resultado de sus experiencias; se trata de una expresión que bien pone de relieve la imposibilidad de la tarea a la que la conciencia se enfrenta y al mismo tiempo su inconsciencia frente a la dimensión sistemática que en realidad implica (R. Cuartango, *Hegel. Filosofía y modernidad*, Montesinos, Barcelona, 2005, p. 85)

⁷⁷⁵ Un par de páginas más adelante escribe Hegel que «la verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma» (GW 9, 11 [59]).

⁷⁷⁶ «Im Gedanken der bestimmten Negation ist das Skeptische aufgenommen und umgedacht. Jede Gestalt des Bewusstseins löst sich in ihrer Realisierung zugleich selbst auf und hat ihre eigene Negation zu ihrem Resultat» (K. Vieweg, *Sextus Empiricus als eigentlicher Vater der modernen Philosophie in Hegel and Scepticism: On Klaus Vieweg's Interpretation*, J. Kozatsas, G. Faraklas, S. Synegianni, K. Vieweg (hgs.), De Gruyter, Berlin, 2017, p. 14).

⁷⁷⁷ J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1974, p. 520.

escritos de épocas muy diversas⁷⁷⁸, sino de la organización de los mismos. Por esta razón, lo que Hegel pretende destacar en este *Prólogo*, es la justificación de la filosofía como la ciencia verdadera y única con respecto a las ciencias particulares, que sí son necesarias pero que se detienen a una correlación escasamente reflexiva. De tal forma, al igual que el objeto y la tarea de la filosofía no son los mismos que los de una ciencia particular, tampoco la forma de objetar contra un sistema filosófico es la misma, ya que el valor que la contradicción asume en la filosofía no está presente en otras ciencias. Por estas razones, Hegel escribe que la cosa, es decir el objeto de la filosofía, «no se agota en sus fines, sino en el proceso de su ejecución, ni el resultado es el todo efectivo, sino que lo es conjuntamente con su devenir»⁷⁷⁹. Este tipo de expresiones intentan dar cuenta de esa unión entre lo universal y lo particular y del mantenerse siempre vivo de esa unión, en su ejecución (*Ausführung*). Pero esta ejecución tiene una doble exigencia: por un lado, responde a la necesidad intrínseca de que el sistema se organice de forma científica, por el otro, la necesidad para la conciencia de que ella pueda alcanzar la ciencia, o dicho de otra manera, para que ella, como lo particular, pueda reconocerse en lo universal.

Hegel se detiene ahora en el proceder de ese acercamiento, proponiendo en primer lugar, la posibilidad, típica de todo pensar inmediato (inclusive de Schelling, aunque Hegel no lo haga de forma explícita), de acceder directamente a lo absoluto, el cual «no debe ser concebido, sino sentido e intuitivo»⁷⁸⁰. Pero este ir más allá de forma inmediata es en realidad quedarse en uno de los extremos de lo Absoluto y no comprender sus diferencias y sus articulaciones. Reducir el obrar del Espíritu a una simple intuición lleva a que «el Espíritu se muestre tan pobre que, como el caminante que en el desierto de arena anhela un simple sorbo de agua, él parece ya sólo anhelar, para refrescarse, el indigente sentimiento de lo divino como tal»⁷⁸¹; esto es, la conciencia confunde lo universal con lo particular y los identifica inmediatamente, sin ningún tipo de elaboración. Claro está que es fácil de esta manera encontrar lo Absoluto, ya que cualquier cosa que nos inspire o nos

⁷⁷⁸ Hay cuestiones, sobre todo de toda esa esfera que luego Hegel incluirá como Espíritu subjetivo, que surgen ya en los esbozos de sistema de Jena (volúmenes 6 y 8 de la edición académica) y que se mantienen en la misma *Fenomenología* o incluso en la Enciclopedia. Una transformación más profunda es justamente la que sufre la Lógica.

⁷⁷⁹ GW 9, 10 [59]. Aquí aparece un tema importante ligado a la tensión entre la finalidad y la realización de las figuras y su continua procesualidad: en efecto, aquí Hegel parece descartar la idea de que la filosofía se concreta en ciertos fines, sino que se mantiene en una praxis ejecutiva que no tiene fin. En realidad habría que leer los planos de forma complementaria, porque entre ambos se concentra también la tensión entre subjetividad y objetividad, como veremos más adelante.

⁷⁸⁰ GW 9, 12 [61].

⁷⁸¹ GW 9, 13 [63].

permita llegar a percibirlo en una intimidad injustificada podría valer, cualquier elemento que nos muestre una vía edificante en la que sea gratificante reconocernos en ella, «pero la filosofía tiene que guardarse de querer ser edificante»⁷⁸²: no ha de ser complaciente ni buscar el reconocimiento en lo otro sin el adecuado esfuerzo del concepto. Hegel prosigue en esta crítica al saber inmediato con expresiones tan agudas como llenas de desprecio, pero sobre todo acusando a este pensamiento de reducir la fuerza del Espíritu «a perderse en su despliegue»⁷⁸³, a saber, de sujetar y mantener en el lado substancial y privo de conciencia al Espíritu.

En el párrafo siguiente, Hegel retoma un tema ya conocido desde los años anteriores, pero con un nuevo y fundamental matiz: «no es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un tiempo nuevo»⁷⁸⁴. Hasta aquí nada particularmente novedoso, sin embargo, en las líneas sucesivas Hegel traza una identificación entre la transición de una época a otra con el movimiento del Espíritu: ya no es la simple representación de un mundo que se agota y que requiere ser repensado, sino que esa época nueva del mundo corresponde con una nueva etapa del Espíritu, el cual se encuentra «en un perenne movimiento hacia adelante»⁷⁸⁵. Esta identificación implica la necesidad de ese movimiento: el Espíritu no es algo accidental y por tanto esos cambios entre un viejo y un nuevo mundo se basan en su movimiento; es necesario pensar las transiciones porque se corresponden con la más propia esencia de lo Absoluto. Para Hegel el Espíritu es la figura privilegiada de lo Absoluto, y en esto consiste además la novedad de la *Fenomenología*, que, en el momento que deja de ser conciencia para ser Espíritu, cumple con su cometido y marca la diferencia con respecto al propósito inicial de una ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’⁷⁸⁶. El Espíritu es el medio, la mediación entre el pensamiento puro y la exterioridad de lo empírico, y siendo mediación es por ello necesariamente dinámico. Es el punto de concreción entre lo históricamente determinado y el pensamiento en su estado más puro, a partir del cual se da la síntesis entre lo real y lo ideal. Por esta razón, no debemos perder de vista la dimensión del Espíritu en el

⁷⁸² GW 9, 14 [65].

⁷⁸³ Ibidem.

⁷⁸⁴ Ib.

⁷⁸⁵ Ib.

⁷⁸⁶ Cómo lo explica muy bien Volker Rühle: «La transformación de la conciencia, no obstante, no es un proceso lineal progresivo que deja tras de sí su pasado para remplazarse con una nueva forma de conciencia. Más bien en cada instante se transforma la totalidad de su experiencia» (V. Rühle, *El Prólogo Hegel a la Fenomenología del Espíritu*, en F. Duque (ed.), *La odisea del Espíritu*, Ediciones Círculo de Bellas artes, Madrid, 2010, p. 30).

recorrido fenomenológico, ni pensar que es un cuerpo místico que indica, sólo con una mera sustitución de términos, lo mismo que Hegel estaba criticando en las páginas precedentes. El Espíritu no es Dios, ni el mundo, ni el alma, por indicarlo con los objetos de la metafísica tradicional, sino que es todos ellos más la relación inmanente en la que están puestos y calados en la realidad. El Espíritu engendra mundos que son nuevos para la conciencia que sigue anclada a la representación del mundo anterior, pero ya contenidos, aun implícitamente, en el Espíritu mismo. Así, la *Fenomenología* estudia la aparición del Espíritu en un nuevo mundo que «no es, de primeras, más que el todo oculto y envuelto en su simplicidad»⁷⁸⁷. Es necesario desplegar el Espíritu en la realidad, pero sin pensar que aquél determina a ésta de forma predefinida: al contrario, el despliegue del Espíritu es efectivo solamente en la realidad (en el sentido, justamente, de *Wirklichkeit*), implicando también a las formas de saber que no son científicas, esto es, el entendimiento, y justamente eliminando la exterioridad de éste⁷⁸⁸. Por ello, la *Fenomenología* es un camino hacia lo absoluto para la conciencia finita, para que ésta pueda «alcanzar el saber racional por medio del entendimiento»⁷⁸⁹. En éste, Hegel ve una posibilidad de orientarse y dirigirse hacia el saber verdadero, pero a pacto de que abandone esa forma puramente empírica de amontonar material, decir lo ya sabido y querer sorprender con cosas curiosas y aparentemente nuevas e interesantes. Pero esto no es ciencia, sino «una repetición semejante de la misma fórmula»⁷⁹⁰, un círculo tautológico que supone un inútil esfuerzo para la conciencia y para el filosofar que se involucre en él, y en el que la diversidad de meras ocurrencias es confundida por la riqueza del saber, mientras, en verdad, se trata de «un monocromo formalismo»⁷⁹¹.

Sin embargo, Hegel se propone alcanzar la verdad del Espíritu y para ello es necesaria la forma sistemática del saber, y aquí la célebre sentencia a la que ya nos hemos referido: «se trata que de aprehender y expresar lo verdadero no como sustancia, sino, tanto como como sujeto»⁷⁹². Esta frase contiene varios aspectos que analizar: en primer lugar, una observación gramatical. El texto alemán dice: «das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken»; en efecto, la traducción

⁷⁸⁷ GW 9, 15 [67].

⁷⁸⁸ Una fenomenología del Espíritu es, por tanto, «un desmantelamiento, por pasos, de la fenomenicidad de los fenómenos, para traer ante la mirada aquello que subyace a los mismos» (E. Fink, *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 36).

⁷⁸⁹ GW 9, 15-16 [67-69].

⁷⁹⁰ GW 9, 17 [69].

⁷⁹¹ Ibidem.

⁷⁹² GW 9, 18 [71].

castellana es literal pero la forma más correcta del texto, desde un punto de vista gramatical, sería *nicht nur*, esto es, “no sólo”, ya que el *ebenso sehr* incluye el segundo término, pero no excluye el primero⁷⁹³. Está claro que Hegel no niega en ningún momento la sustancia⁷⁹⁴, ya que en tal caso se perdería la relación misma y caería en el extremo de la subjetividad, sino que eleva la conciencia, esto es el sujeto, a la par de la sustancia para que la síntesis (que se dará en la proposición especulativa, como veremos de aquí a poco) se realice de forma simétrica y con una compenetración efectiva de los términos. Al mismo tiempo, debemos prestar atención a los verbos que rigen la subordinada: es cierto que frente a la potencia de los términos, los verbos quedan un poco ocultos y, sin embargo, no son casuales. Aprender y expresar indican una escena en la que esas acciones se desarrollan. Hegel no dice simplemente que sustancia y sujeto son lo mismo (algo que desde el punto de vista de lo Absoluto sería más que evidente pero también más bien inútil), sino que han de ser aprehendidos y expresados. ¿Por quién y para qué? Para que, partiendo del saber no científico del entendimiento, podamos alcanzar esa verdad y esto a través de la conciencia (claro, con la ayuda del *nosotros*) que se convierte en el transmisor de esa verdad, en el doble movimiento del aprender y expresar, y la expone dando lugar al comienzo de la ciencia. Tan importante como la equivalencia entre sustancia y sujeto, es el hecho de que aquélla deba ser expresada de forma científica y mediada, y no simplemente presentada en su inmediatez. Tal es el núcleo de toda la propuesta hegeliana, lo que constituye la síntesis que todo pensar implica en su ser: «la sustancia viviente es, además, el ser que es en verdad sujeto [...] en cuanto sujeto, ella es la pura negatividad simple»⁷⁹⁵ que se pone en movimiento y que acomete su realización mostrando su verdad como resultado⁷⁹⁶. En ese movimiento está toda la realidad, todo el

⁷⁹³ El pasaje de la sustancia al sujeto que tan central es en el Prólogo de la Fenomenología, como ahora veremos, es el resultado de una larga gestación de problemas filosóficos de la modernidad tal como bien expone Jaeschke (cf. W. Jaeschke, *Substanz und Subjekt* en *Tijdschrift voor Filosofie*, 62ste Jaarg., Nr. 3 (Derde Kwartaal 2000), pp. 439-458).

⁷⁹⁴ Especialmente enfático sobre la importancia de la sustancia es Vincenzo Vitiello, cf. V. Vitiello, *Genealogía de la modernidad*, Losada, Buenos Aires, 1998, pp. 132-137. También se puede leer esta afirmación hegeliana como una cierta declinación de la unidad de ser y pensar según Parménides; en este sentido Enrico Berti nos ofrece una línea de investigación interesante y confortada por algunos pasajes puntuales de la obra hegeliana sobre la presencia implícita de Parménides en el pensamiento de Hegel (cf. E. Berti, *Hegel und Parmenides* en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1990, p. 75 ss.). Por último, cabe remitir a una reconstrucción específica del trasfondo spinoziano de este pasaje, cf. K.E. Kaehler: *Hegels Kritik der Substanz-Metaphysik als Vollendung des Prinzips neuzeitlicher Philosophie* en M. Gerhard. A. Sell, L. de Vos (Hgs.), *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Meiner, Hamburg, 2012, pp. 151-160.

⁷⁹⁵ GW 9, 18 [71].

⁷⁹⁶ La idea de la equivalencia entre sujeto y sustancia es elevada, en sus diversas formulaciones, por Henrich a una de los momentos más consecuentes a lo largo de todo el pensamiento hegeliano. cf. D. Henrich,

entrelazarse y complicarse de las relaciones de lo real y de lo Lógico, de la multiplicidad y de la unidad; en él cabe pensar la negación y la contradicción, pero no en oposición, sino justamente como lo esencial del movimiento mismo. Aprender y expresar la verdad como su devenir es el primer paso para romper con la representación de un saber finito y dar lugar a un saber que se articula en un sistema: «de lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, resultado, y que hasta al final no es lo que es en verdad»⁷⁹⁷, porque hasta al final no ha recorrido todas las figuras del saber en la cuales ha de reconocerse. Al final lo absoluto se reconoce en todas las cosas, así como se reconoce a sí mismo en ellas; pero este reconocimiento, para que sea tal, requiere alguien que lo certifique, por así decirlo. De ahí la centralidad del sujeto que, del movimiento de lo absoluto, es el testigo de su mediación, la cual «no es otra cosa que la igualdad misma moviéndose»⁷⁹⁸. Hegel apunta esto contra los recelos que ciertas filosofías tienen contra la idea de que lo absoluto esté en movimiento y esté sujeto a mediación. Además que considera a la reflexión como lo más simple, y por ende negativo, que está a la base de todo el proceso, razón por la que añade que «se conoce mal a la razón cuando la reflexión queda excluida de lo verdadero»⁷⁹⁹. Aquí Hegel reconoce explícitamente⁸⁰⁰ la función de la reflexión como esencial a lo verdadero, invirtiendo definitivamente la concepción que mostraba algunos años antes sobre la reflexión; pero, evidentemente, la reflexión que Hegel criticaba en *Glauben und Wissen*, por ejemplo, nada tiene que ver con lo que ahora se presenta en la *Fenomenología*. Intentemos entenderlo a través de la distinción entre en sí y para sí que Hegel aquí nos presenta. Recordemos lo ya afirmado en el precedente apartado sobre la infinitud y su función en relación a lo en sí y para sí: y bien, a la reflexión le corresponde ese mismo papel, a saber, permitir la transición entre aquello que está implícito y su explicitación y llevar a ser efectivamente real lo verdadero. La reflexión genera el movimiento de contraposición, pero no se queda en él, sino que finalmente retorna (esto es, retornará al final del recorrido fenomenológico) a la simplicidad de lo absoluto, reconciliando sus contradicciones⁸⁰¹.

Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung en D.Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn, 1978, pp. 204-218.

⁷⁹⁷ GW 9, 19 [75].

⁷⁹⁸ Ibidem.

⁷⁹⁹ Ib.

⁸⁰⁰ Es cierto que de la reflexión Hegel había hecho un uso cada vez más frecuente ya en la Lógica de Jena, pero siempre manteniendo una cierta ambigüedad y escondiéndose detrás de un uso simplemente instrumental.

⁸⁰¹ En tal sentido, podemos afirmar que la *Fenomenología* no renuncia a una cierta vocación sistemática, a pesar de su forma peculiar que podemos considerar como una vía paralela, en el que la Lógica estaría,

Sin embargo, ahora, Hegel nos introduce a la proposición especulativa, comenzando así el párrafo: «la menesterosidad por representar lo absoluto como sujeto se servía de proposiciones como: Dios es lo eterno»⁸⁰². En el simple enunciado tenemos, como nos enseñan desde el análisis gramatical, un sujeto y un predicado, el cual está formado por un verbo, la cópula y un atributo. Ahora bien, Hegel pone el acento sobre el predicado, considerando al sujeto como un sonido sin sentido, como dirían los medievales, un *flatus vocis*. Pero, «siendo así, no se ve por qué no se habla únicamente de lo eterno [...] sin añadir, además el sonido sin sentido»⁸⁰³, es decir, que si realmente ese sujeto es insignificante para todo el enunciado, ¿por qué no se da entonces por sobreentendido? Bueno, porque evidentemente, para Hegel el sujeto no es un sonido sin sentido, sino que es un «algo reflexionado dentro de sí»⁸⁰⁴, a saber, que está dentro de aquello a lo que él se refiere.

Este proceder es lo que Hegel llama proposición especulativa⁸⁰⁵. En esta proposición, el sujeto se “vuelca” en el predicado y éste a su vez hace lo mismo en el sujeto: este doble movimiento se puede definir como un momento de cruce entre una lógica de subsunción del sujeto en el predicado y una lógica de inhesión del predicado al sujeto. Por tanto,

el sujeto, a su vez, no se limita a recibir al predicado como si nada le fuera en ello, al modo de una base inmóvil sobre la que corren y se afanan, como «accidentes» suyos, las determinaciones que se predicán de él. Al contrario, el sujeto mismo *reflexiona*, reniega de su presunto sentido exclusivo y se disemina por y en su contenido (ésta es la verdad de la famosa proposición: *omnimoda determinado est existentia*), para buscar su verdad en él.⁸⁰⁶

Pero la verdad de este doble movimiento no está en ninguno de los dos términos o en un contenido particular, sino que es el movimiento mismo⁸⁰⁷; a saber, el sujeto y el predicado se quitan y son asumidos por la reflexión que el movimiento constituye. Además de esta

aunque escondida y reflejada, como evidencia Pöggeler: «Dieses wissende Wissen ist nur möglich, wenn die einzelnen in ihrem Volk leben, das Volk oder der sittliche Geist ein Wissen dieses Geistes von sich in Religion und Wissenschaft gewinnt und damit Gott, Welt und Seele zusammenschließt. Die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins, die dann den Titel einer Phänomenologie des Geistes bekam, folgt diesem Weg der Logik, indem sie das natürliche und ungebildete Bewußtsein seine Erfahrungen mit dem Gebrauch der logischen Momente machen läßt» (O. Pöggeler, *Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes* en D. Köhler, O. Pöggeler (hg.), *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, De Gruyter, Berlin, 2006, p. 134).

⁸⁰² GW 9, 20 [77].

⁸⁰³ GW 9, 21 [77].

⁸⁰⁴ Ibidem.

⁸⁰⁵ Que es realmente el punto de inflexión hacia aquello que se puede definir como un método dialéctico. Cf. L. B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur*, Bouvier, Bonn, 1973, pp. 32-35.

⁸⁰⁶ F. Duque, *La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 555.

⁸⁰⁷ «Der philosophische Satz ist immer schon "Bewegung des Begriffs", d.h. daß er, insofern er methodisch vermittelt ist, schon der methodischen Selbstinterpretation des "Ist", der Reflexion auf das Urteil entspringt» (K. Schader-Kleber, *Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie*, Oldenbourg, 1969, pp. 55-56).

síntesis entre una lógica de inhesión y una de subsunción, Hegel se asegura de que el automovimiento de la realidad efectiva a través del sujeto no quede estancado: «aquella hipótesis anticipada de que lo absoluto es sujeto, no sólo no es la realidad efectiva de este concepto, sino que llega incluso a hacerla imposible, puesto que pone el concepto como punto en reposo cuando la realidad efectiva es el automovimiento»⁸⁰⁸. Parece que Hegel desmiente lo dicho unas pocas páginas antes, pero lo es cierto es que lo que pretende destacar es el hecho del reiterado descentramiento que el concepto padece. Al comienzo del itinerario fenomenológico, lo absoluto es sujeto según su anticipación, según su concepto (donde concepto -o mejor: *nur Begriff*, sólo concepto- aquí todavía no coincide, como en la *Doctrina del Concepto* de la *Lógica*, con el saber científico), por tanto, no puede ser ya la realidad efectiva. El concepto de la realidad efectiva es, en estos momentos, prácticamente un oxímoron, si entendemos el concepto como algo fijo y rígido. Por ello, no solamente la reflexión ha de repensarse, sino también la esencia misma del concepto. El concepto mismo es automovimiento, pero para llegar a esa conclusión es necesario ejercer constante y reiteradamente ese instrumento crítico y a la vez especulativo que es la proposición especulativa.

De hecho, la proposición especulativa, en la *Fenomenología del Espíritu*, constituye la base de todos los movimientos entre las varias figuras: es mediante aquéllas que las figuras son asumidas por la conciencia y se suceden unas tras otras. En la proposición especulativa, se explicita la negatividad reflexiva como motor de la dialéctica: esto es, como el elemento que da lugar y acompaña a todo pensar. En tal sentido, la proposición especulativa apunta a una superación de la antinomia kantiana a partir de las proposiciones que la componen. Como bien dice Jean Hyppolite, en la antinomia kantiana se mostraba solamente la fijación del sujeto, pero se dejaban subsistir las determinaciones predicativas sin problematizarlas, y por tanto todo el peso del problema caía en la aplicación incorrecta que el sujeto habría hecho de las categorías⁸⁰⁹. Sin embargo, la proposición especulativa no se conforma con mostrar y remover la fijación del sujeto, sino que también pretende remover la fijación del predicado. La diferencia entre una proposición ordinaria y la proposición especulativa consiste, según Aubenque, entre « ‘razonar’ (pero en el sentido más bien peyorativo de *räsonieren* L.M.) o ‘concebir’ (*begreifend*). Para el pensamiento racionante, el sujeto de la proposición es representado

⁸⁰⁸ GW 9, 21[79].

⁸⁰⁹ Cf. J. Hyppolite, *Logique et existence*, Puf, Paris, 1991, p. 192.

como tal, y el predicado expresa solamente un accidente del sujeto, es decir, una determinación exterior, agregada que no cambia la esencia del sujeto. Para el pensamiento concipiente, por el contrario, el sujeto traspasa en el predicado y el predicado regresa al sujeto, enriqueciéndose de su sustancia»⁸¹⁰, o dicho de un modo más resumido, entre una lógica de subsunción y una de inhesión⁸¹¹. De este modo, sólo la proposición especulativa es la que permite el proceder dialéctico en el camino de la conciencia, hemos de observar que, en su movimiento, la proposición transforma y descentra tanto el objeto como el sujeto y, es por ello, que todavía en esta obra el concepto no ha reconocido a lo absoluto en su verdad como automovimiento.

En los párrafos que siguen, Hegel insiste sobre el hecho de que este saber tiene que ser sistemático, así como la necesidad del proceder a través de la negatividad y la reflexión, del transitar hacia el para-sí del Espíritu (que por el momento es sólo para *nosotros*), hasta su «puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, ese éter en cuanto tal, es el suelo y fundamento de la ciencia, o el saber en lo universal»⁸¹². Queda claro cuál es el punto más elevado: la posibilidad de dar cuenta de lo Absoluto, de articularlo en un sistema que represente toda la riqueza de contenido que de lo Absoluto brota y expresarlo en la forma de una identidad autocognitiva. Esto es la Ciencia y todo tipo de experiencia que no siga las pautas y el método de este saber no harán más que representar una visión parcial de lo absoluto. Para que el devenir esté bien orientado, a pesar de carecer de un comienzo fuerte, es necesario que «la conciencia se encuentre en ese elemento»⁸¹³, es decir en lo absoluto, en la intimidad de su circulación, en una *parusía*⁸¹⁴, que garantiza su recorrido, aun sin que la conciencia lo sepa. La conciencia natural se confía a la ciencia de forma inmediata y sufre «una violencia aparentemente tan desprevenida como innecesaria que

⁸¹⁰ P. Aubenque, *Hegelsche und Aristotelische Dialektik*, en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1990, p. 215 („„Räsonieren“ oder „begreifend“. Für das räsonierende Denken ist das Subjekt des Satzes schon als solches vorgestellt, und das Prädikat drückt nur ein Akzidenz des Subjektes aus, d. h. eine äußerliche, hinzukommende Bestimmung, die das Wesen des Subjektes nicht ändert. Für das begreifende Denken hingegen geht das Subjekt in das Prädikat über, und das Prädikat geht in das Subjekt zurück, dessen Substanz es somit bereichert“).

⁸¹¹ Al hilo de una consideración similar a la de Aubenque, Düsing considera la importancia del concepto aristotélico de sustancia en la proposición especulativa. Cf. K. Düsing, *Ontologie bei Aristoteles und Hegel*, en F. Nicolín, O. Pöggeler, *Hegel Studien Band 32*, Bouvier, Bonn 1997, pp. 77-78.

⁸¹² GW 9, 22 [81].

⁸¹³ Ibidem.

⁸¹⁴ En un agudísimo (y manipulador) ensayo sobre la *Fenomenología del Espíritu*, Heidegger escribe que hay que desconfiar sobre todo de aquellas filosofías que insisten sobre la separación de lo absoluto, incluso con la intención de elevarlo, porque esto no sería otra cosa que deponerlo como absoluto, mediarlo externamente y reducirlo a una cosa. Por el contrario «lo absoluto está ya en sí y para sí con nosotros y quiere estar nosotros (parousía)» (M. Heidegger, *El concepto de experiencia de Hegel en Caminos de bosque*, Alianza editorial, H. Cortés y A. Leyte (eds.), Madrid, 2010, p. 102).

abusivamente se le obliga a infligirse a sí»⁸¹⁵; esas oposiciones que la conciencia vive a lo largo del recorrido fenomenológico son realmente algo por lo que ella siente peligrar su fundamento. Al mismo tiempo, esa violencia es necesaria para la exteriorización de la ciencia, que en un primer momento, se encuentra replegada en sí. Sobre la importancia del recorrido tanto para la conciencia como para el despliegue de la ciencia, Hegel dedica palabras fundamentales para comprender la exigencia de un saber sistemático y de la nueva concepción de la Lógica que se va abriendo paso: la *Fenomenología del Espíritu* no es ni una guía para la conciencia, ni una fundamentación de la ciencia, en el sentido tradicional, así como es también «algo distinto del entusiasmo que, cual un pistoletazo, comienza inmediatamente con el saber absoluto»⁸¹⁶, escribe Hegel, desatando definitivamente la polémica contra todo pensar inmediato y llevando a cabo la separación respecto a Schelling. Este último aspecto es fundamental a la hora de entender la obra de 1807 en su conjunto: es cierto que este intento de fundamentar el entero sistema queda sólo parcialmente acometido; pero sin considerar este aspecto estructural es fácil caer en malentendidos en torno a la relación entre la *Fenomenología* y el resto del sistema. Como hemos dicho antes, para Hegel, una introducción tiene el significado de aclaración previa, de preparación de un contenido que posteriormente (no ya en un sentido cronológico, sino lógico) debe ser tratado en su contexto más propio. En este caso, la introducción tiene la función de quitar la inmediatez de todo saber: por un lado, hay una inmediatez que tiende a reproducir la separación entre el sujeto y el objeto, y que es típica del saber empírico y de las ciencias particulares; pero, por otro lado, también es necesario quitar la inmediatez de un saber alcanzado sin reflexión, a través del célebre *pistoletazo*. En relación al primer caso, una introducción, por tanto, constituye más bien la *pars destruens*: a saber, tiene que someter todas las oposiciones a la mediación para mostrar como aquellas tienen su verdad solamente en su superación. Se trata, y ésta es la tarea de la *Fenomenología*, de reconfigurar las experiencias de la conciencia en una forma que sea adecuada al pensamiento especulativo. Sin embargo, en relación al segundo caso, la introducción tiene por objetivo eliminar el salto que habría entre una conciencia natural y la unidad de lo absoluto. Justamente criticando a Schelling, Hegel notaría que es imposible alcanzar esta unidad sin recurrir a las formas de la subjetividad y desarrollarlas hasta construir lo absoluto a partir de las mismas. Este doble objetivo encuentra su síntesis precisamente al

⁸¹⁵ GW 9, 23 [83].

⁸¹⁶ GW 9, 24 [85].

final de la *Fenomenología*, y ya como transición entre ésta y la *Lógica*⁸¹⁷: la conciencia ha hecho propias las experiencias a las que se enfrentaba y además las puede expresar bajo una forma de saber racional; de este modo, la filosofía (y ya no una cierta forma de religión como en el joven Hegel o el arte, como en Schelling) es el grado más alto del saber. El Espíritu hace experiencia de sus contenidos, se despliega a través de éstos hasta asumirlos y recogerlos en la unidad de su saber y, en esa unidad, el Espíritu se ha aplacado y ha alcanzado la quietud que permite dar comienzo al saber especulativo. Esto es lo que Hegel nos describe en el Prólogo, pero claro, no es más que una anticipación con respecto al recorrido mismo, posible porque nosotros (es decir, Hegel) ya sabemos de ese recorrido, por haberlo terminado y ¡además por haberlo escrito! Así Hegel resume la interacción entre el hombre individual y el más elevado Espíritu, como la «historia de la formación (*Bildung*) del mundo»⁸¹⁸ mientras que «la ciencia expone tanto este movimiento formativo en su detalle y su necesidad como expone en su configuración aquello que ya ha descendido a ser momento y patrimonio del Espíritu»⁸¹⁹, a saber, y como ya anunciado desde el comienzo del *Prólogo* por Hegel, la ciencia tiene que representar tanto lo universal como lo particular, tanto el todo como sus figuras, al mismo tiempo, un en lo otro. La insistencia hegeliana sobre este punto no es casual: al igual que hay que tener un punto de vista general sobre el proyecto fenomenológico y sobre el sistema en su conjunto, sin aislar cada momento, también es necesario «demorarse en cada uno de ellos, pues cada uno es, él mismo, una figura individual entera»⁸²⁰. Sin la debida atención en cada momento, en cada estación del Espíritu, el recorrido mismo no se realizaría adecuadamente: son necesarias la paciencia y la fatiga a las que la conciencia se somete para que lo verdadero alcance su completitud, en caso contrario quedará un resto y el saber no estará completamente desplegado. Al individuo, escribe Hegel, este recorrido «le cuesta menos esfuerzo porque, en sí, esto ya se ha llevado a cabo»⁸²¹, pero no deja de ser necesario, por ello, ese detenimiento y ese camino de la desesperación que la conciencia cumple cada vez, porque lo universal nunca es alcanzado de una vez por

⁸¹⁷ En realidad, las delimitaciones son escurridizas: en cierto modo, la *Fenomenología* ya es *Lógica* y al mismo tiempo, sigue habiendo la posibilidad de una experiencia de la conciencia en la *Lógica*. Cf. Emmanuel Cattin, *Situation de la logique*, en Bernard Mabillet, Jean-François Kervégan (eds.) *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS éditions, Paris, 2012, pp. 65-78.

⁸¹⁸ GW 9, 25 [87].

⁸¹⁹ Ibidem.

⁸²⁰ Ib.

⁸²¹ GW 9, 26 [87].

todas. El individuo se encuentra en una cierta familiaridad con lo absoluto⁸²², una cierta fiabilidad que le permite dar comienzo a su recorrido, pero «lo que es sin más familiar y conocido, por ser familiar y conocido, no es conocido de veras»⁸²³; esto es, la verdad de la conciencia no es la verdad de lo absoluto, pero no porque aquélla mienta, sino porque no sabe otra cosa que la finitud y la determinación de cada figura y no la relación con lo absoluto⁸²⁴, y es justo que así sea ya que este demorarse en cada figura, ejerciendo la fuerza del entendimiento es «la fuerza mágica que torna lo negativo en el ser»⁸²⁵. El sujeto es esa torsión, que se alimenta de aquello que antaño impedía alcanzar el saber verdadero. El entendimiento es puesto al servicio de la razón y esto permite que el saber de la conciencia se articule como un saber reflexionado en el que «los pensamientos puros devienen conceptos [...] automovimientos, círculos; son lo que su substancia es, esencialidades espirituales»⁸²⁶. Aquí Hegel va más allá de la simple descripción de la *Fenomenología*: describe, en el fondo, con claridad el movimiento del Espíritu según su esencialidad, esto es, en la *Lógica*. Es posible que, en 1807, Hegel estuviese ya concibiendo la redacción de una *Lógica* completamente diversa con respecto a la de Jena de 1804/05, pero que mantuviese una complementariedad fuerte con respecto a la *Fenomenología*, como si ésta fuese el camino empírico para acceder al reino de las sombras que es la *Lógica*. En 1807, Hegel considera la *Fenomenología* todavía como parte del sistema, como su primera parte, pero es cierto que no sabemos en cuántas partes habría de estar compuesto el sistema y si el proyecto enciclopédico estaba ya configurado por Hegel tal como luego se realizará: esto es, con la *Fenomenología* dentro del Espíritu subjetivo y en una versión mucho más reducida y decididamente menos enjundiosa y, sin embargo, con algunos contenidos de la obra de 1807 desplazados a algunas secciones de la *Enciclopedia*, en particular de la *Filosofía del Espíritu*. Por el momento se ve con claridad que Hegel ya piensa en la posibilidad de exponer el mecanismo mismo que mueve a la *Fenomenología*; una vez que ésta haya completado su recorrido y agotadas sus figuras, dicho mecanismo no sería otra cosa que la *Lógica*. De hecho, a continuación, Hegel escribe que «este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza

⁸²² Para la conciencia, lo absoluto, en las formas en las que *aparece*, es lo conocido o consabido (*das Bekannte*).

⁸²³ Ibidem.

⁸²⁴ De hecho, al alcanzar su plenitud, «la coscienza che si sa come spirito non è più, come nel momento precedente, coscienza che ha ragione ma coscienza che è ragione» (F. Chiereghin, *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, Carocci, Roma, 1994, p. 119).

⁸²⁵ GW 9, 27 [91].

⁸²⁶ GW 9, 28 [93].

de la cientificidad en general»⁸²⁷. El *en sí* de lo absoluto también tiene una forma de saber, también se puede exponer como en sí, y ésta será la tarea de la *Lógica*, mientras que la *Fenomenología* tiene que hacer un trabajo previo justamente sobre la articulación de lo absoluto en torno al eje del *en sí* y *para sí*, pero partiendo de un saber no científico, de aquello que Hegel denomina *experiencia*, esto es, el «movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya sea del ser sensible o de lo simple sólo pensado, se hace extraño y luego retorna a sí desde ese extrañamiento, con lo que queda expuesto, sólo entonces y no antes, en su realidad efectiva y verdad»⁸²⁸. Hegel escribe “*Entfremdung*”, enajenación, la cual no sólo concierne a la conciencia (la conciencia enajenada no es más que una figura), sino al entero movimiento, esto es, al Espíritu, el cual se enajena de sí en aquello que le es ajeno, justamente, como por ejemplo, en la naturaleza o en la propia conciencia. Esta enajenación descentra ambos elementos y crea una desigualdad que es la que genera el proceso dialéctico de la *Fenomenología*, pero también significa producir la perfección de esa desigualdad que «el Espíritu ha hecho su existencia igual a su esencia»⁸²⁹; a saber, el ser «es contenido substancial, que igualmente es inmediatamente propiedad del yo, tiene la cualidad del sí-mismo, o es el concepto»⁸³⁰. El resultado final, donde habría de encontrarse lo verdadero, es ahora sí concepto porque es la identidad realizada del Espíritu consigo mismo.

Con esto se concluye la Fenomenología del Espíritu. Lo que el Espíritu se depara en ella es el elemento del saber. En éste se expanden los momentos del Espíritu en la *forma de la simplicidad* que sabe a su objeto como siendo ella misma. Esos momentos no están ya disociados en la oposición de ser y saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, sin lo verdadero en la forma de lo verdadero, y su diversidad es sólo diversidad de contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento para resultar en un todo, es la *Lógica* o *filosofía especulativa*.⁸³¹

La *Fenomenología del Espíritu* termina en el momento en que sujeto y sustancia coinciden porque se encuentran en su más alto grado de mediación recíproca; esta mediación no es otra cosa que el saber, y este saber, como saber absoluto, ya no presenta una desigualdad entre sujeto y objeto, sino que se despliega en su unidad simple, siendo ese despliegue un salir fuera de sí, una *Entäußerung*, que permite a esa unidad recobrar cierta simplicidad⁸³². Pero esta simplicidad no implica inmediatez: al contrario, la unidad

⁸²⁷ Ibidem.

⁸²⁸ GW 9, 29 [95].

⁸²⁹ GW 9, 30 [95].

⁸³⁰ Ibidem.

⁸³¹ Ib.

⁸³² Sobre la diferencia entre *Entfremdung* y *Entäußerung*, cf. A. Massolo, *Entäußerung*, ›*Entfremdung*‹ nella *Fenomenologia dello Spirito* en Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bouvier, Bonn, 1965, pp. 81-91.

del saber es una unidad mediada, es una simplicidad dada por la comprensión y asunción de las múltiples diferencias. Por eso, como escribe Hegel, si hay diversidad se debe sólo al contenido, porque en lo que respecta a la forma, y por tanto al modo de conocer de la conciencia, se ha alcanzado la unidad entre la conciencia y su saber. Esta unidad es el todo que, eliminando la inmediatez, puede ya introducir al pensamiento especulativo. Aquí parece que Hegel ya ha realizado su proyecto de introducción en la filosofía (que ya vendría a ser *ciencia*) y sin embargo se interroga sobre aquello que queda del recorrido, sobre esa negatividad de la que el periplo fenomenológico se ha ocupado y de cómo puede transitar hacia lo verdaderamente especulativo: «como ese sistema de la experiencia del Espíritu sólo se ocupa de la aparición de éste, parece que el curso que va desde él hasta la ciencia de lo verdadero que es en la figura de lo verdadero es meramente negativo [...] ¿para qué ocuparse de lo falso?»⁸³³. Bueno, evidentemente a estas alturas, ya sabemos que para Hegel lo negativo y lo falso no son lo mismo, aunque en este pasaje presente una equivalencia pero que es puramente de uso retórico para plantear un problema de mayor calado. Por un lado, notemos que Hegel usa la expresión ‘sistema de la experiencia del Espíritu’ que sí hace eco a la ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’ pero también pone de relieve una fundamental evolución: destaca el valor de sistema que todo saber científico ha de tener y además traza una continuidad entre conciencia y Espíritu⁸³⁴; al mismo tiempo, emerge que la negatividad típica del recorrido fenomenológico, es común a la conciencia como al Espíritu, algo que le hace tomar consistencia y que obliga a Hegel y al lector a asumir esa negatividad con la máxima seriedad: no es una figura de la conciencia más, no se detiene en un cierto punto de la *Fenomenología*, a partir del cual ya tendríamos sólo el saber puro, sino que atraviesa todo el recorrido hasta el resultado final, en el que sí, el Espíritu se ha aplacado, pero no deja de circular a través de todas sus precedentes figuras. Su inquietud ha sido interiorizada, pero no deja de ser inquietud. La negatividad no puede volatilizarse, por así decirlo, al final del recorrido, sin dejar ningún resto, y ella misma, bajo la forma de la reflexión, es ese resto y al mismo tiempo la puerta de acceso a la ciencia.

⁸³³ GW 9, 30 [95].

⁸³⁴ De hecho que el saber sea científico, y por ende objetivo, no significa que se abandone el motor dialéctico que encuentra su combustible justamente en la experiencia: «lo stesso sapere non è l'astratto scopo del pensiero, né il semplice risultato di un processo, ma l'oggetto dell'impulso originario e primitivo che muove questo vivente eccentrico a cercare un senso, una direzione e un riconoscimento fuori dall'ordine della natura» (R. Bonito Oliva, *Labirinti e costellazioni*, Mimesis, Milano, 2008, p. 38)

La pregunta, entonces, se torna en ¿qué es de la apariencia que ha sido el objeto de toda esta odisea? Bueno, cómo hemos dicho, está interiorizada y por ende preparada para ser tratada en el ámbito que corresponde al saber sistemático, a saber la lógica. Una vez más, Hegel muestra la potencialidad de lo negativo y la insuficiencia del principio de identidad⁸³⁵, pero lo que más le interesa es mostrar el trasfondo ontológico de esta cuestión, esto es, el hecho de que la desigualdad de la sustancia se corresponde con la posibilidad de tematizar esa negatividad y que, por esa razón, no se puede pretender la identidad completa sin evitar la tautología. «Incluso unas verdades tan escuetas como las que hemos puesto de ejemplo [pocas líneas antes, Hegel ha hablado de ejemplos que han de atenerse, según la mentalidad dogmática a la que se refiere, al principio de identidad y del tercio excluso] no existen sin el movimiento de la autoconciencia»⁸³⁶, es decir, sin la reflexión que, además de generar el choque inicial de la conciencia, también recoge la negatividad de su saber, no habría movimiento y entonces sí que el recorrido fenomenológico sería una ficción completa. Es el problema que atraviesa desde el comienzo el relato y que conduce en cierta medida a un resultado aporético: por un lado, la imposibilidad de prescindir de la mirada del nosotros, pero, por el otro, el sinsentido que sería hacer desaparecer sin más la conciencia al final del recorrido. Por ello, Hegel debe recurrir a la célebre imagen del «delirio báquico en el que no hay ningún miembro que no esté ebrio»⁸³⁷, y que se conecta con la idea de la *parusía* de la que hemos hecho mención anteriormente. Pero, de hecho, no se puede negar lo problemático de esta especie de intimidad que liga a la conciencia con lo absoluto. Este problema arrastra consigo a todas las dificultades vinculadas con el comienzo de la filosofía, y por tanto de la introducción a la misma, y finalmente a la forma sistemática del saber. Hegel no puede justificar ulteriormente la razón por la que la conciencia se encuentra en ese delirio báquico, sino a través de la exposición misma y de la desigualdad que la genera. No valen, por tanto, métodos externos ni principios de los que deducir la exposición misma; y la crítica que Hegel hace hacia toda filosofía inmediatamente precedente, incluyendo a Schelling y a sus secuaces como al formalismo derivado de la (insuficiente) interpretación

⁸³⁵ De hecho, el tema no puede ser liquidado por Hegel con demasiada facilidad si es cierto que retoma la crítica a las determinaciones del entendimiento, esta vez sobre la oposición verdadero-falso, para distinguirla de la verdadera negatividad. Esto le sirve, además, para anticipar algunos de los contenidos que estarán presentes en la *Ciencia de la Lógica* en relación a las matemáticas, haciendo referencias a momentos que serán expuestos en la sección de la *Magnitud*. Hegel aquí no hace más que renovar otra vez su crítica a lo cuantitativo, algo que caracterizaba ya la Lógica jenense, destacando la inutilidad de lo Uno, que vendría ser «una negatividad sólo como paralizada» (GW 9, 34 [105]).

⁸³⁶ GW 9, 31 [99].

⁸³⁷ GW 9, 35 [107].

de Kant, le sirve para reforzar su comienzo provisional y precario, el cual, a pesar de estas características, es el único posible que no implique una renuncia a lo verdadero. «La ciencia sólo puede lícitamente organizarse por medio de la vida propia del concepto»⁸³⁸: otra forma de explicar el automovimiento del Espíritu que ha de mantenerse sobre sí mismo, pero añadiendo el matiz de un pensamiento abstracto, aunque no pobre. Aquí está propiamente la transición del saber absoluto fenomenológico al saber especulativo de la *Lógica*: se trata de justificar cómo, a través de las experiencias concretas que la *Fenomenología* presenta, se vuelve a un pensamiento puro, en la medida en que éste pueda serlo; o bien, al menos, que sea la exposición de ese movimiento en el que el pensamiento se busca a sí mismo y se reconoce. Hegel busca en el pensamiento abstracto algo que (un poco kantianamente) podríamos definir como condiciones trascendentales, pero en este caso no de la sensibilidad, sino de la realidad como tal, o mejor de la pensabilidad, ya que ésta implica constitutivamente la realidad. Hegel marca la primacía del momento de la cualidad como el lugar donde se da ese encuentro primigenio del ser y del pensar: «cuando yo digo cualidad, digo la determinidad simple; por medio de la cualidad, una existencia es diferente de otra, o es una existencia»⁸³⁹. La cualidad como el momento en el que algo toma consistencia, en su identidad, pero también, justamente en su diferenciarse. La cualidad es una determinación primera, pero no es un origen o un fundamento, sino que es la expresión lógica de esa desigualdad constitutiva que también marcaba el comienzo de la *Fenomenología*. Hegel comienza a usar paulatinamente el lenguaje de la lógica, que en parte ya había elaborado en la *Lógica* de 1804/05, pero aquí, después de la *Fenomenología*, ese lenguaje asume otro valor y otra fuerza: Hegel ya no se esconde detrás de la caracterización de la lógica como una operación de anulación, sino que reivindica la total legitimidad del pensar abstractamente y de expresarlo según un orden que incorpora la lógica tradicional pero habiendo profundamente transfigurado su significado y su alcance especulativo. Prosigue Hegel, afirmando que «se halla aquí concebido que el ser es pensar»⁸⁴⁰, haciendo propia una consigna que se remonta al origen de toda la filosofía.

Al fin y al cabo, Hegel no pretende ser un innovador que rompe con la tradición y exime a la filosofía de su tarea más profunda y originaria, pero sí que es innovador cuando renueva la forma con la cual la filosofía ha de asumir esa tarea, reivindicando el modo

⁸³⁸ GW 9, 38 [113].

⁸³⁹ GW 9, 39 [115].

⁸⁴⁰ Ibidem.

que le es más propio⁸⁴¹. La evidencia que se da a partir de la cualidad y que pone a la conciencia en marcha en el camino hacia lo absoluto no ha de confundirse con «la forma de un dogmatismo aseverador o de un dogmatismo de la certeza de sí mismo»⁸⁴²; esa evidencia no es todavía el saber, se encuentra en proximidad de él, da lugar al inicio pero no es el inicio mismo. Por esta razón, ese comienzo no implica ninguna certeza, no hay nada que esté ya escrito o al menos ésta es la intención de Hegel, sino el simple hecho de pensar: «por eso es *noûs*, aquello en lo que Anaxágoras reconoció primero la esencia»⁸⁴³, pero no se trata de un pensamiento vacío, de un *logos* sin referencia, sino que es un pensamiento *de* la relación, la cual pone ya en su advertirse el entramado que corresponde a la realidad. Esto es lo que Hegel pone en el primer plano y lo conecta con ‘lo más antiguo de lo antiguo’, refiriéndose a Parménides o Anaxágoras, pero también a Platón y Aristóteles⁸⁴⁴, autores que muestran al pensamiento como lo simple de la sustancia. Hegel intenta probar que lo Lógico es completamente inherente a lo concreto, que no es necesario añadir una lógica a algo que, de por sí, tiene su primera determinación como algo cualitativo y que es expresión lógica de esa determinación. El esfuerzo que el estudio de la ciencia implica es el de reconocer ese tejido lógico como lo más propio de lo concreto sin confundir lo empírico que se puede entremezclar o, peor, lo añadido en nombre de formalización del saber. Hegel insiste sobre la inutilidad de pensar lo formal como separado de lo concreto, porque justamente la expresión formal o lógica de la cosa surge de la cosa misma, así como su negatividad. El error de las filosofías que Hegel critica (en cierta medida, sufren la misma crítica tanto las filosofías del entendimiento como la no-filosofía de lo inmediato) es que en aquello que consideran originario o formal no pueda existir la negatividad, sino que habría de ser algo perfectamente coincidente en sí, algo infinito pero aislado que diera lugar a una relación de participación. Por ende, una idea tal de Absoluto sería, sí, algo coincidente y perfecto, pero también cerrado. Sin la negatividad, esto es, sin dialéctica, no puede haber en ningún caso el movimiento que pueda hacer perfectas las cosas imperfectas, que pueda llevar a actuación las potencialidades de las cosas. Sin negatividad no hay *δύναμις*, no hay reflexión que dé lugar a un contenido positivo mientras se acepte que hay un «suelo firme que el raciocinar

⁸⁴¹ En uno de los fragmentos de 1801/02, Hegel decía que su tarea era la de «restablecer lo más antiguo de lo antiguo» (GW 5, 274).

⁸⁴² GW 9, 39 [117].

⁸⁴³ GW 9, 40 [117].

⁸⁴⁴ Cf. Manteniendo una cierta continuidad incluso con los años anteriores a Jena, como muestra Riedel. Cf. M. Riedel, *Dialektik des Logos?* en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1990, pp. 13-41.

tiene en el sujeto en reposo»⁸⁴⁵. Hegel se refiere al ‘*räsonieren*’, que claramente no es la racionalidad que corresponde al saber verdadero, sino la operación, en verdad bastante ociosa y vacua, del entendimiento que se dedica a fijar un suelo firme y a separar el objeto del sujeto. Ese suelo firme se quebranta con la proposición especulativa, de la cual Hegel repite los principales momentos, ahora destacando la profundidad histórica que este método implica con respecto a las demás posiciones que son objeto de crítica. En particular, Hegel se lanza, en estas últimas páginas del *Prólogo*, en un vehemente ataque contra la genialidad espontánea que pretende desprestigiar a la filosofía verdadera, llegando a afirmar que cualquier conjunto de ocurrencias⁸⁴⁶ vale lo mismo que la filosofía especulativa, «más o menos igual que la achicoria es celebrada como sucedáneo del café»⁸⁴⁷ y contra “filosofías” del sentido común que pretenden producir verdades «en sitios como el catecismo, los refranes populares, etcétera»⁸⁴⁸.

Frente a este panorama más bien desolador, Hegel no se inquieta y considera que «ese intento de vindicar la ciencia para el concepto y de exponerla en este su elemento peculiar y propio sabrá abrirse paso, en virtud de la verdad interna de la Cosa»⁸⁴⁹. Se trata de saber cuándo será el tiempo propicio para ello, cuándo un principio se está agotando y otro surge. Entonces la ciencia se podrá abrir paso y mostrar la verdad de las cosas en las cosas mismas, irrumpir en esa escena sin más mediación que la exposición del automovimiento que el Espíritu representa. Para entonces ya se habrá comprendido el valor de las figuras fenomenológicas y su orientación hacia lo absoluto; sin embargo, ese momento está por ahora sólo anunciado, por lo que cabe aún hacer algunas consideraciones sobre ciertas problemáticas todavía presentes, y que serán en parte heredadas por la *Lógica*.

Retornando al cuerpo del *Prólogo*, Hegel había hablado de una reconciliación en el resultado final de las partes que se habían ido oponiendo a lo largo del recorrido; y bien, esto merece una cierta atención, ya que a menudo ha habido una tosca confusión en relación al concepto de reconciliación en Hegel, tanto en referencia a la *Fenomenología* como al sistema en general. Retomemos un significativo pasaje de Hegel: «lo dicho puede

⁸⁴⁵ GW 9, 43 [123].

⁸⁴⁶ La contraposición entre meras ocurrencias y un saber riguroso es algo sobre lo que Hegel insiste y que será el eje principal para que pueda tener lugar un saber objetivo a partir de la *Lógica*: «Y “objetivo” significa aquí, en primer término, libre de la arbitrariedad de opinar, así como de la contingencia y unilateralidad del representar, de tal modo que el objeto se pueda manifestar como un todo» (P. Giuspoli, *Concepto y realidad en Hegel* en E. Maragat, *La Lógica de Hegel*, Pre-textos, Valencia, 2017, p. 46).

⁸⁴⁷ GW 9, 46 [131].

⁸⁴⁸ GW 9, 47 [133].

⁸⁴⁹ GW 9, 49 [137].

expresarse también diciendo que la razón es la actividad conforme a un fin»⁸⁵⁰; lo dicho es que la libertad autoconsciente se ha reconciliado con aquello que se le oponía, pero esta reconciliación es justamente una alternativa al simple hecho de ignorar la oposición: se reconcilia porque interioriza la oposición, se hace con ella y comprende que es sólo una incorrecta forma de enfocar el problema la que genera esa separación. Sin embargo, decir que esto implica también una razón conforme a un fin conlleva una serie de problemas de importante calado: podemos admitir y considerar como suficientemente coherente que el resultado de la *Fenomenología* consiste en que la conciencia ha alcanzado su saber verdadero porque se ha liberado de la oposición hacia el objeto, y que por ello, ese saber es al mismo tiempo la conquista de una libertad no pensada contra el objeto, sino reflexionada; sin embargo, nada de ello es automático e inmediato: que la libertad autoconsciente corresponda en cuanto tal a la razón no es algo que Hegel haya resuelto completamente a lo largo de la *Fenomenología*. Ha resuelto que el saber absoluto es el lugar donde la conciencia ha interiorizado las experiencias, pero ese resultado no deja de ocupar uno de los lados de la relación, el subjetivo. Ciertamente, la conciencia procede hacia su autorrealización, pero a pesar de los esfuerzos de Hegel por una confrontación real entre la conciencia y las figuras que se le oponen, ésta no es del todo inmanente al proceso mismo. La conciencia se sumerge en la realidad, pero el resultado de la relación vuelve a la conciencia, por lo que no se puede considerar que la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo esté realmente resuelta, o ni siquiera disuelta. Vuelve aquí la cuestión del *nosotros*, de su mirada y de su intervención: la oposición subjetividad-objetividad que es el eje mismo de la obra de 1807 es el reflejo de otra oposición que atraviesa todo el idealismo alemán desde Kant hasta Schelling, pasando obviamente por Fichte y Hegel, a saber, la oposición entre libertad y necesidad, que en efecto es el contenido de la tercera antinomia kantiana. El equilibrio entre libertad y necesidad en la *Fenomenología* está trazado, en cierta medida, de antemano, por la mirada vigilante del *nosotros*: la síntesis entre los dos términos es reclamada pero no efectivamente realizada, ya que parece que ambos términos corren paralelos sin cruzarse sino cuando parece exigido por el punto de vista de conjunto. La conciencia, desde su punto de vista, nunca comprende el lado de la necesidad, es decir, que no entiende la necesidad del objeto que se le posiciona enfrente, sino que persigue su libertad, haciendo propio el objeto. Ese movimiento es en cierta medida natural (con todas las cautelas que este adjetivo requiere),

⁸⁵⁰ GW 9, 20 [77].

ya que es la expresión más articulada de la voluntad de autoafirmación de la conciencia: es normal que ésta quiera absorber al objeto, lo que requiere sin embargo un mayor grado de reflexión es que la conciencia se reconozca en el objeto, dando lugar a la circulación que entre lo uno y lo otro que tendríamos al final de la *Fenomenología*. El primer movimiento, el de afirmación de la conciencia, como decíamos, es más comprensible, mientras que el de interiorización parece estar más dirigido por la mirada del *nosotros*. Por ello, ese fin no deja de ser un fin de la conciencia, para ella, y no puede coincidir como Hegel pretende aquí con la razón en cuanto tal⁸⁵¹; las experiencias a las que la conciencia se enfrenta no son «las facultades y las capacidades del Espíritu humano como tales, sino sus maneras de tener-por-verdadero»⁸⁵². En la *Fenomenología*, incluso la razón es una figura y por ende no puede contener, siendo figura, todo el espectro de la verdad. A partir de esta consideración, parece estar más claro que éste es uno de los motivos del “fracaso” de la *Fenomenología*, del cual deriva también la polémica en torno a la elección de las figuras. Al fin y al cabo, para mantener su coherencia, el discurso de Hegel debe aceptar esta crítica de no haber superado completamente el lado de la subjetividad; al fin y al cabo, todo deriva de la situación inicial que requiere un comienzo para la conciencia pero del cual no se puede dar razón sino *a posteriori*, esa intimidad de la conciencia con lo absoluto no deja de ser, aunque interiorizada y ampliamente reducida, un índice de exterioridad. Claramente, para la justificación del enfoque hegeliano hay que decir que en ningún momento Hegel se plantea trazar una historia universal y mucho menos proyectar una historia futura: evidentemente caben otras figuras y otros momentos históricos, tanto en la realidad como para con la conciencia. Hegel escoge aquellos que considera más importantes, pero en ningún caso pretende resumir en ellos una totalidad objetivada, sino, a lo sumo, una totalidad para la conciencia. Si reconocemos el límite subjetivo de la *Fenomenología*, el problema de las figuras no se pone porque en ningún momento el fin de éstas podría confundirse con el fin de la historia o con el fin de las experiencias posibles para el sujeto. Unas páginas más adelante, Hegel lo reconoce implícitamente así, cuando escribe que «la meta es que el Espíritu llegue a la intelección de lo que es el saber»⁸⁵³: objetivo de toda la *Fenomenología* no es ni más ni menos que tener una definición de saber que no sea unilateral, y que *pueda* representar fielmente a

⁸⁵¹ De la misma manera que el pasaje resulta complicado entre el Yo y el nosotros.

⁸⁵² K. Düsing, *Fenomenología y lógica especulativa. Indagaciones sobre el «saber absoluto» en la Fenomenología de Hegel* en F. Duque (ed.) *La odisea del Espíritu*, op. cit. p. 298.

⁸⁵³ GW 9, 25 [87].

la realidad concreta. Pero que pueda hacerlo, que esté en condición de ello, lo cual no implica que necesariamente lo haga en el contexto y en los límites de esa obra; por el contrario, esa definición no deja de representar el principio formal del saber, y no el concreto, a partir del cual podemos pensar abstractamente, en la *Lógica*, sin tener que volver a dar cuenta de la conciencia y de sus tribulaciones. Ese el gran resultado y legado para que nos podamos realmente dedicar a pensar sistemáticamente. De hecho, no todas son malas noticias: sin la *Fenomenología*, con su ejercicio de *escepticismo consumado*⁸⁵⁴, no podríamos tener acceso a la *Lógica*, y esto es algo que Hegel tiene claro desde el principio⁸⁵⁵: cuando denomina a la obra de 1807 como primera parte del sistema, hemos dicho que no se sabría con precisión cuales serían las siguientes (o la siguiente parte del sistema), pero cabe la hipótesis de que al menos se tratara conscientemente por parte de Hegel de la exposición de todo aquello que pertenecía a la subjetividad, pero la subjetividad expuesta según la ciencia, y no según cualquiera de las posiciones que Hegel ha criticado a lo largo del *Prólogo*. Justamente se trata de elaborar un paradigma teórico que pueda estar vigente tanto para una parte del sistema como para las demás. Ésta era probablemente la intención de Hegel, aunque posteriormente mutará nuevamente: la exposición del sistema estará marcada por una pauta distinta que la de la *Fenomenología*, y ésta no será considerada como primera parte del sistema, o por lo menos, no al mismo nivel de las otras, quedándose, por así decir, fuera de juego. Aun así, permanece la fuerza de la reflexión que permita transitar de un ámbito a otro, de lo subjetivo a lo objetivo, pero permaneciendo en el lado formal. Por el momento, se trata de uniformar el espacio lógico donde se colocan las determinaciones tanto subjetivas como objetivas para luego poder alcanzar una síntesis verdadera. Desde este punto de vista, podemos y debemos

⁸⁵⁴ «Wie in der frühen Schrift weist Hegel dem Skeptizismus die ambivalente Rolle der Reinigung des vorphilosophischen Bewußtseins von seinen unwahren Vorstellungen zu, um ihm zugleich den untergeordneten Rang einer durch ihre Unwahrheit definierten Gestalt des Bewußtseins zu erteilen, sobald er sich von seiner bloß kathartischen Funktion zu emanzipieren versucht - der Skeptizismus begegnet uns also wieder als wahr, nämlich notwendig für die Befreiung von Vorurteilen, und unwahr zugleich, sobald er nämlich nicht als nur notwendiges Moment, sondern frei für sich auftritt» (H. Röttges, *Dialektik und Skeptizismus*, Athenäum, Frankfurt, 1987, p. 33). Es justamente esta doble naturaleza del escepticismo en la *Fenomenología del Espíritu* la que nos permite transitar entre su concepción de los primeros años de Jena y su uso especulativo en la *Lógica*.

⁸⁵⁵ De hecho, lo que diferencia al recorrido fenomenológico de una simple historia de la autoconciencia es el carácter estructural, como introducción, al sistema: «denn die Phänomenologie als systematische Darlegung einer Stufenfolge von Bewußtseins-, Selbstbewußtseins-, Vernunft- und Geistesgestalten ist ferner, was jene Theorien nicht sind, notwendige und systematische Einleitung in die spekulative Logik» (K. Düsing, *Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins*, en F. Nicolin, O. Pöggeler, *Hegel Studien Band 28*, Bouvier, Bonn, 1993, p. 119).

entender que el resultado de la *Fenomenología* conlleva desde su enfoque originario también su límite.

Entonces, para poder proseguir en nuestra investigación, es necesario apuntalar este resultado y sobre todo destacar cómo la reflexión ha tomado cada vez más pie en el trasfondo teórico de la obra hegeliana. Una reflexión que es capaz de asumir las contradicciones, de hacerse cargo de ellas y por tanto de crear un espacio para el despliegue tanto del pensamiento como de la realidad. La reflexión puede ser (esto ha de demostrarse en la Lógica) el elemento transversal que puede conectar varias partes del sistema o incluso una introducción con el sistema mismo, tal como es la *Fenomenología*. Por otro lado, queda por resolver las oposiciones en el respecto de contenido y entre éstas la ligada a la antinomia kantiana de la libertad trascendental. Éste será el campo donde se librará la decisiva batalla para la superación de la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo externo y lo interno, y podrá tener lugar el asentamiento de las bases para un sistema inclusivo, completo y dinámico.

6. Entrando en el reino de las sombras. El trabajo de las antinomias en la *Propedéutica* de Nuremberg.

6.1. Introducción.

Entre la publicación de la primera edición de la *Fenomenología del Espíritu* y la publicación, o cuanto menos, la redacción más bien definitiva de la primera parte de la *Ciencia de la Lógica*, transcurren alrededor de cuatro años. Como es consabido, Hegel escapa de Jena con el manuscrito de la *Fenomenología* aún por publicar y se establece en Nuremberg (tras una breve estancia en Bamberg) donde dirige el *Egidiengymnasium*, en el que además imparte docencia en numerosas clases. Al igual que en Jena, también aquí, los documentos relativos a la docencia son de grande interés: un interés que no se ve ofuscado ni desviado por la reciente publicación de la *Fenomenología*; al contrario, en esas clases podemos asistir a la tentativa renovada de forjar su filosofía según un sistema y de superar los problemas que derivaban del enfoque fenomenológico. Además, a pesar de la excepcionalidad de la situación histórica y de su reflejo en la vida del propio Hegel, el nuevo rector del *Gymnasium* encontró un motivo de confortación al verse apoyado por su viejo amigo Friedrich Niethammer: a la sazón su superior, en calidad de Secretario de Educación del Reino de Baviera (creado por Napoleón y ocupado por sus tropas). Niethammer consiguió el nombramiento de Hegel, amén de mostrarse activo en el debate cultural y educativo de la época, con la publicación de un volumen polémico (*Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*), así como autor y promotor de una reforma educativa que se llevaría a cabo justo en esos años⁸⁵⁶. En este contexto, Hegel, además de las incumbencias administrativas, desarrolló paralelamente la docencia junto a la concepción -frustrada- de una gran obra de Lógica, solicitada por el propio Niethammer⁸⁵⁷.

De este trabajo incesante, en el que se solapan la docencia y la investigación, tenemos constancia en varios manuscritos, sobre diversas partes de la filosofía. Aquí, en particular, nos concentraremos sobre tres de ellos: dos relativos al curso de 1808/09 y uno al

⁸⁵⁶ El texto de esa *Allgemeines Normativ* ha sido editado e incluido en F.I. Niethammer, *Philanthropinismus – Humanismus. Texte zur Schulreform*, Beltz, Weinheim, 1968, pp. 46-67.

⁸⁵⁷ Hay dos cartas de Hegel a Niethammer, respectivamente del 8 de julio de 1807 (*Briefe I*, op. cit. pp. 174-178) y del 20 de mayo de 1808 (*Ibidem*, pp. 226-232) en las que Hegel solicita más tiempo para el proyecto de dicha lógica y se lamenta de no haber avanzado lo suficiente.

1810/11⁸⁵⁸. Antes de desarrollar mayormente la problemática común de los cursos, es útil describir simplemente los títulos para comprender el estado del pensamiento hegeliano. En primer lugar, en el primer curso de 1808/09, tenemos una enciclopedia filosófica para los Cursos Superiores que recorre los momentos principales de la obra que ocupará las atenciones de Hegel después de la *Lógica*; en el siguiente texto para el mismo año, tenemos un manuscrito solamente de lógica, pero en este caso, para la Clase Media, que Hegel divide entre una lógica objetiva y una subjetiva (al igual que en el anterior manuscrito), y que presenta además unos fundamentales parágrafos sobre la función de la antinomia; por último, examinaremos otro manuscrito parecido al anterior, pero más detallado y con más analogías con la gran *Lógica* (en cierta medida, es probable que la elaboración de estos materiales confluyera en la *WdL*, al ser casi contemporánea de ésta).

Como vemos, Hegel intenta retomar el proyecto de un sistema, manteniendo algunas analogías con los *Systementwürfen* de Jena, pero modificando sustancialmente el enfoque de la *Lógica*⁸⁵⁹, gracias también al trabajo de la *Fenomenología*. Ciertamente la *Lógica* es pensada como primera parte del sistema, mientras que no quedan trazas de la *Fenomenología*, es más, se encuentran por el contrario algunas indicaciones de cómo Hegel comienza a pensar en reducirla, lo cual se consumará ya a partir la *Enciclopedia* de 1817. Por otro lado, la división entre lógica objetiva y subjetiva se consolida y asume la forma que seguirá en la Gran *Lógica*, mientras que la metafísica está ya asumida en la *lógica*.

Antes de entrar en los detalles de estos manuscritos, es oportuno explicitar la idea que nos guiará y los principales puntos sobre los que haremos hincapié. En primer lugar, a partir del primer manuscrito que tomaremos en consideración, habrá que ver la relación que la *Fenomenología del Espíritu* mantiene con el intento de un saber en forma enciclopédica. En segundo lugar, habrá que considerar la transición entre la lógica objetiva y la subjetiva. Este es un punto importante que en la lógica de Jena estaba encomendado a la infinitud. Habrá que considerar si la infinitud todavía tiene una función aquí o si, por el contrario, empieza a esbozarse algo parecido a lo que será la *Doctrina de la esencia*. Tercero: habrá que considerar el trabajo que Hegel aquí hace sobre las antinomias: recordemos que ya

⁸⁵⁸ Los fragmentos presentan algunas variaciones según la edición: por ejemplo encontramos valiosas indicaciones en la biografía de Rosenkranz, sin embargo nos basaremos en la edición crítica (volumen 10.1) y también en el volumen 4 de la edición Suhrkamp de las obras completas de Hegel.

⁸⁵⁹ Cf. J. H. Trede, *Phänomenologie und Logik. Zu den Grundlagen einer Diskussion* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 10*, Bouvier, Bonn, 1975, pp. 197-203.

en el *Differenzschrift*, Hegel había reconocido el valor de la antinomia como lugar en el que la contradicción muestra su resolución; sin embargo, en ese caso, no se refería a las antinomias kantianas, sino genéricamente al esquema lógico que la antinomia representa, sin añadir contenido específico. Evidentemente todos estos puntos están ligados y solamente un análisis atento de estos fragmentos nos permitirá encontrar los matices necesarios para comprender la evolución, en estos fundamentales años de transición, hacia la Gran Lógica⁸⁶⁰.

En primer lugar, tratándose de unos textos que en cierta medida constituyen una bisagra entre la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, lo más oportuno es detallar el contenido y el desarrollo de los manuscritos uno por uno, fijando los puntos en común, así como sus peculiaridades, para luego poder desarrollar conjuntamente las consideraciones y los objetivos apenas delineados.

6.2. El embrión de la Enciclopedia.

Es sumamente interesante indagar en torno a esta serie de fragmentos que podemos fechar relativamente al curso de 1808/09, porque nos presentan un esbozo relativamente bien articulado de lo que vendría a ser una Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, al menos en lo relativo a la estructura, aunque no lo sea tanto en el desarrollo del contenido. Ante todo, y como indicación metodológica, cabe decir que entre la edición académica y la tradicional de Suhrkamp hay algunas diferencias: en primer lugar, la edición académica presenta una extensión menor, ya que se interrumpe antes, esto es, en los primeros párrafos de la filosofía de la naturaleza, mientras que la edición Suhrkamp completa esa sección y además contiene una filosofía del Espíritu (en la que encontramos asimilación y superación de la *Fenomenología*, en la función reducida que la caracterizará a partir de ahora); además los párrafos introductorios mantienen algunas diferencias entre las dos ediciones. Otros pormenores relativos a las distinciones entre las ediciones surgirán del análisis de las mismas.

Comencemos pues con el comentario de los párrafos introductorios: hay que destacar, ante todo, que se trata de una introducción al proyecto enciclopédico como tal y no

⁸⁶⁰ Las propias particiones de cada lógica, desde Jena hasta la propia *Ciencia de la Lógica*, pasando por estos esbozos de la Propedéutica, son indicativas de los cambios estructurales del pensamiento hegeliano, como iremos indicando en cada caso. Para una panorámica de este aspecto, cf. V. Höhle, *Hegels System: Systementwicklung und Logik*, Meiner, Hamburg, 1988, pp. 212-227.

solamente a la lógica, pero, como ahora veremos, se mantiene una cierta distinción ontológica entre el estatuto científico de la lógica y el de las otras dos partes.

En el primer párrafo (se trata más bien de frases, o párrafos cortos, pero en todo caso están numerados en ambas ediciones) de la edición Suhrkamp, Hegel indica que «una enciclopedia tiene que considerar el círculo completo de la ciencia según el objeto de cada uno y según el concepto fundamental de los mismos»⁸⁶¹; esto es, una enciclopedia debe considerar el saber científico en cada una de las partes que lo componen así como también en el paradigma a través del cual ese saber se articula o, en otras palabras, las ciencias particulares y el conjunto de las mismas, esto es, el poner en relación de las partes en un todo. El concepto fundamental de cada objeto de la ciencia no es otra cosa que aquello que lo constituye como un objeto relacional y no puramente aislado respecto a los demás. O dicho con las palabras del párrafo sucesivo, «la multiplicidad de experiencias sobre un objeto general se recoge en la unidad de representaciones generales»⁸⁶², a saber, que las ciencias, incluso las aplicadas o particulares, no dejan de recoger en una unidad aquello que se presenta empíricamente, o que es dado sin más. Justamente una enciclopedia, por mucha variedad y riqueza de contenidos que pueda presentar, nunca va a ser una mera exposición de ocurrencias. Aquí queda señalada la exigencia de articular la multiplicidad y la unidad de una manera para que la primera esté presente pero que al mismo tiempo respete el estatuto de la ciencia. Aun así, hay una diferencia ulterior entre una enciclopedia filosófica y una corriente, como se señala en los párrafos 3, 5 y 6. En el primero de éstos, Hegel distingue entre una forma de ciencia histórica (*historisch*, es decir, en sentido peyorativo), cuando se presenta una universalidad ligada a lo empírico y una forma propiamente científica, esto es, cuando «avanza según determinaciones fundamentales y conceptos, y lo particular de ellos es deducido»⁸⁶³. A partir de esta distinción, Hegel establece que en «una enciclopedia corriente serían tomadas las ciencias empíricas (§5)»⁸⁶⁴, mientras que «la enciclopedia científica es la ciencia de la conexión necesaria, a través del concepto y del surgir de conceptos fundamentales y de los principios de las ciencias (§6)»⁸⁶⁵. Con estas definiciones no queda claro todavía cuales sean estos principios fundamentales de la ciencia, aunque sí es cierto que podemos al

⁸⁶¹ Hegel, *Nüremberger und Heidelberger Schriften*, W4, Suhrkamp Frankfurt A/M, 1986, p. 9. (De ahora en adelante citaré esta edición con W 4 y el correspondiente número de página).

⁸⁶² Ibidem.

⁸⁶³ Ib.

⁸⁶⁴ W 4, p. 10.

⁸⁶⁵ Ibidem. Además este párrafo coincide con el §1 de la edición académica (GW 10.1, p. 61).

menos distinguirlos de los objetos empíricos, meramente dados. También tenemos una indicación importante en el segundo párrafo de la edición académica, donde Hegel afirma que «la ciencia filosófica ante todo afirma, que la separación entre el saber de sí mismo y la verdad ya es asumida, o que el Espíritu ya no pertenece a la aparición (*Erscheinung*). La ciencia no busca la verdad sino que está en la verdad y es la verdad misma»⁸⁶⁶. En primer lugar, vemos una vieja exigencia de Hegel, es decir, la eliminación de la separación entre el saber y la verdad, pero lo que es más interesante es la siguiente frase, según la cual, y en conexión con la precedente, el Espíritu ya no forma parte de la aparición o fenómeno. Así, y aparentemente de paso, Hegel está diciendo que en el saber enciclopédico no cabe la *Fenomenología*, aunque sí lo hagan ciertamente contenidos que estaban presentes en la obra de 1807;⁸⁶⁷ pero ya no hay lugar para el paradigma en torno al cual aquélla se articulaba, justamente porque ha cumplido con su tarea de interiorizar y asumir la exterioridad presente en toda ciencia de experiencia de la conciencia. Por esa razón, la ciencia está en la verdad y es la verdad, porque, habiendo eliminado la exterioridad, no hay nada que no esté en el círculo del saber verdadero.

Por ello, Hegel afirma que «la ampliación racional de la ciencia es igualmente una ampliación de la filosofía misma»⁸⁶⁸. Ciencia y filosofía son lo mismo y la partición de la ciencia, que ahora sigue, igualmente ha de considerarse como filosofía, a pesar de sus declinaciones (filosofía de la naturaleza o filosofía del Espíritu). Sobre este punto, en cierta medida, Hegel se justifica en el §5 de GW 10.1, afirmando que «las ciencias de la naturaleza y del Espíritu pueden ser consideradas como la ciencia aplicada, a diferencia de la pura ciencia o de la lógica, porque ellas son el sistema de la pura ciencia en la figura de la naturaleza y del Espíritu»⁸⁶⁹. Ciertamente hay una primacía de lo Lógico con respecto a las otras partes, las cuales forman parte del círculo del saber, como figuras de

⁸⁶⁶ GW 10.1, p. 61.

⁸⁶⁷ Se encuentran en la Psicología de este esbozo de Enciclopedia (según la edición Suhrkamp) y en otros manuscritos de estos años, en los que se busca acomodar el contenido dentro del sistema pero con estructuras teóricas completamente distintas.

⁸⁶⁸ W 4, p. 11.

⁸⁶⁹ GW 10.1 p. 62.

la ciencia pura⁸⁷⁰, o sea, de la lógica, surgiendo de ésta y no, contrariamente a lo que sucedía en la *Fenomenología*, manteniendo, en cuanto figuras, una exterioridad⁸⁷¹.

Así este proyecto de Enciclopedia se divide en tres partes: Lógica, (ciencia de la) Naturaleza y (ciencia del) Espíritu, de las cuales «la lógica es la ciencia de los conceptos puros, como ellos son resultado del pensamiento puro, de sus principios y de sus movimientos (§4)»⁸⁷². Así termina la introducción de esta enciclopedia y entramos en la Lógica propiamente dicha. Hay que decir de antemano que esta Lógica es bastante sintética y que en sus momentos principales no difiere mucho del manuscrito específicamente de *Lógica* para la clase de ese mismo año; por ello, no nos detendremos en exceso para evitar repetir los mismos conceptos que estarán presentes en el otro curso y que, justamente por la reflexión sobre las antinomias que contiene y su peculiar exposición, presenta una mayor enjundia teórica. Sin embargo, expresiones como la de la última cita (que se presentan a menudo en escritos de esta época) muestran la centralidad de la lógica en el proyecto sistemático y nos anticipan la perspectiva de Hegel con respecto a la relación de la lógica con las otras partes del sistema⁸⁷³.

Será suficiente, por el momento, ponernos un poco en situación y comprender, después del paréntesis de la *Fenomenología*, de qué manera Hegel traza el esquema y la articulación de su lógica. En primer lugar, se presentan por primera vez una lógica objetiva y una lógica subjetiva. Es más, la articulación, en cuanto al contenido, mantiene cierta continuidad en lo que concierne al resultado de la Lógica de Jena; sin embargo, los cambios en la estructura y los momentos clave son notables. Veamos algunas correspondencias y características fundamentales de los rótulos: la lógica objetiva (u ontológica) se divide en las partes del ser y de la esencia (y así será también en la Ciencia de la Lógica). Ahora bien, la parte del ser corresponde a la *Einfache Beziehung* de la *Lógica* de Jena y al igual que en ésta está presente un parágrafo sobre la Infinitud;

⁸⁷⁰ Es cierto que aquí faltan ciertos matices, que Hegel introducirá más tarde, sobre la relación entre las Ciencia y las ciencias filosóficas, pero sí que hay que destacar que principalmente hay una mayor consciencia, que anticipa significativamente el enfoque de la *Ciencia de la Lógica*, del alcance de la dialéctica, como “método” especulativo, y el lugar de la Lógica en ese instrumento. Sobre estas condiciones para pensar la dialéctica, cf. H. F. Fulda, *Dialektik in Konfrontation mit Hegel*, en H.F. Fulda, H.H. Holz, D. Pätzold, *Perspektiven auf Hegel*, Dinter, Köln, 1991, pp. 7-29.

⁸⁷¹ «La logica viene a svolgere piuttosto la funzione di momento autofondativo del sapere, in cui la conoscenza concettuale ha ad oggetto puramente se stessa, quale soggetto e oggetto di un “sapere puro”, ovvero come “scienza pura”» (P. Giuspoli, *Introduzione* en G. W. F. Hegel, *Philosophische Enzyklopädie. Enciclopedia filosofica (1808-09)*, Quaderni di Verifiche, Trento, 2006, p. 21).

⁸⁷² GW 10.1 p. 61.

⁸⁷³ Cf. L. Illetterati, *The Thought of Logic* en L. Fonnesu, L. Ziglioli (hgs.), *System und Logik bei Hegel*, Olms, Hildesheim, 2016, pp. 105-109.

ciertamente es más breve, pero tiene la misma función de bisagra entre la lógica del ser y la lógica de la esencia. Ésta última presenta mayores diferencias con respecto a la *Reinschrift* de Jena, pero sí que mantiene algunas analogías con la *Relación del ser*: el juego de las fuerzas, la sustancialidad o la acción recíproca. Contiene también los principios lógicos (identidad o no contradicción, indiscernibles, tercio excluso y fundamento) que en el manuscrito jenense ya no formaban parte de la *Lógica* sino de la *Metafísica*. Superada esta parte, se pasa a la Lógica subjetiva que corresponde a la Relación del pensar en Jena.

Esto por lo que concierne a la articulación general del texto, si queremos entrar en detalles, podemos considerar el §16⁸⁷⁴ sobre el comienzo de la Lógica del Ser, ya que el comienzo mismo no nos llegó en el manuscrito de 1804/05. Hegel escribe:

1) El comienzo de la ciencia es concepto inmediato, privado de determinaciones, el Ser. – 2. Éste es en su falta de contenido igual que la Nada. Y viceversa, esta nada, al ser pensamiento vacío, es al mismo tiempo ser, por su propia pureza. – 3. No hay diferencia entre ambos, sino que es sólo lo puesto como lo diferenciado y lo desaparecido en su contrario, o es el puro devenir.⁸⁷⁵

Se trata de la deducción del devenir, de una manera muy similar a la que se nos presentará en la *Ciencia de la Lógica*. Las categorías luego siguen de manera similar a los esbozos precedentes, mostrando con bastante claridad la contraposición y la dialéctica entre ser para sí y ser en sí, pero en todo caso, poniendo en evidencia el carácter reflexivo, y por ende, asumido de esa contraposición. Siguen los momentos del Algo, del Límite y de la Disposición. Ésta última es «la desigualdad de sí consigo misma, por la cual es puesto el cambio»⁸⁷⁶. En el cambio (*Veränderung*) surge el ser-para-sí, como fruto de la negación de lo negativo. Así se inaugura la cantidad, con el ser-para-sí (*Fürsichsein*) que Hegel además indica entre paréntesis como *idealidad*. Al fin y al cabo, Hegel repropone el enfoque de Jena, al considerar la primacía de la cualidad sobre la cantidad, pero también el carácter negativo de la primera sobre la afirmación positiva pero unilateral de la segunda. La diferencia de la oposición entre cualidad y cantidad entre Jena y este manuscrito es dada por el contexto ya que, en el texto de 1804/05, toda la lógica respondía a una exposición de las determinaciones finitas del entendimiento, mientras que aquí, la negatividad de la cualidad es la expresión del comienzo del pensar, que como tal ha de ser relacional. Y es interesante que Hegel añada como co-título a la cantidad el rótulo de

⁸⁷⁴ Me refiero a la edición Suhrkamp. De todos modos a partir del comienzo de la Lógica, es decir, de este párrafo, el texto de ambas ediciones coincide totalmente. En GW 10.1 es el §11.

⁸⁷⁵ W 4, 13; GW 10.1, p. 62.

⁸⁷⁶ W 4, 14; GW 10.1, p. 64.

idealidad. Justamente con ello destaca el valor fundamental propiamente dicho de la cualidad frente a la cantidad, ya que ésta es para-sí, pero no en el sentido de una expresión íntimamente ligada con lo en-sí, sino como aquello que no se reconoce y por ello rechaza lo anterior. Para Hegel esto es idealidad, o más exactamente, mala idealidad, a saber, lo que no tiene en cuenta la realidad y se expresa en la forma de un deber-ser exterior.

Por el contrario, de ahí se pasa a la infinitud como recuperación del principio cualitativo que ha asumido las diferencias precedentes, y que por tanto es la relación misma. Pero la relación, para el ser-para-sí, implica su extrinsecación, su renuncia a su identidad, por así decirlo. Por ello se pasa al concepto de la esencia donde se recorre el núcleo mismo de la negatividad. Sin embargo la exposición del contenido de esta parte procede de forma más irregular. La articulación ya es curiosa de por sí: concepto de la esencia, principios, y fundamento y fundado. Lo primero expone la idea de atravesamiento que la negatividad constituye con respecto a la exterioridad precedente; los principios son los típicos de la lógica formal como principio de contradicción o el del fundamento, a través del cual se pasa al fundamento como tal donde se retoman algunos de los puntos presentes en la relación del ser de la Lógica de Jena (como las fuerzas y lo interior y lo exterior) para concluir con la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), en la que vuelven los momentos jenenses de la Relación del ser, esta vez con mayor cohesión, en párrafos dedicados a la sustancia, la causalidad y la acción recíproca. El contenido en sí es muy resumido y no merece mucho la pena verlo en detalle, sino que es mejor detenerse en la estructura en su conjunto y notar, por ejemplo, que de la relación entre interior y exterior se sale a la realidad efectiva, de forma análoga a lo que sucederá en la *Ciencia de la Lógica*, además que representa de manera bastante transparente el proceso por el cual en primer lugar tenemos una realidad inmediata y que a través de la relación reflexiva se pasa a una realidad efectiva, esto es, se recupera la existencia pero enriquecida por las formas lógicas de la objetividad.

Hasta aquí en resumen el contenido de la lógica objetiva de este manuscrito, en el que como vemos, Hegel plantea una estructura similar a la que luego desarrollará con detalle en la *Ciencia de la Lógica*. Queda por el contrario, como un resto de Jena, la idea de la infinitud como pasaje intermedio entre las categorías matemáticas y la esencia que sin embargo reviste una importancia menor, porque en parte su peso ya recae sobre este primer atisbo de *Doctrina de la esencia*.

6.3. La síntesis imposible entre *Fenomenología* y *Lógica*.

El siguiente manuscrito del que nos ocuparemos es de ese mismo año (curso 1808/09) y está dedicado a la enseñanza de la *Lógica* para la Clase Media. Es interesante una consideración preliminar en torno al contenido; en realidad, más extenso que la lección lógica, y que responde a una exigencia singular. Tanto la edición Suhrkamp como la académica hacen preceder a esta parte de lógica una *Geisteslehre* (la edición académica los considera un mismo manuscrito, mientras la Suhrkamp los separa). Esto conlleva una peculiar estructura de esta lógica, pero sobre todo el testimonio del hecho de que aquí Hegel intentó una especie de unidad y continuidad entre *Fenomenología* y *Lógica*. El texto es fragmentario y no nos permite comprender completamente la extensión y la implicación recíproca de esas dos partes, pero lo que sí es cierto es que no coinciden plenamente con la estructura del manuscrito anterior. Esa *Geisteslehre* recorre los momentos de la *Fenomenología* de forma más abreviada, pero es casi igual en lo que concierne a las secciones de la Conciencia y de la Autoconciencia. Sin embargo, llegada la conclusión de la última y comenzada la Razón, no tenemos, como en la obra de 1807, la Razón observadora sino la Lógica. Claro, hay alguna laguna entre el final de la Autoconciencia y el comienzo de la Lógica, pero ésta está colocada bajo el rubro de la *Vernunft*, de la razón. La partición de la *Geisteslehre*, comenzada por la conciencia y seguida por la autoconciencia, culmina con la *Razón* (indicada con el número 3 en ambas ediciones). ¿Quiere decir esto que la lógica está contenida en la *Fenomenología*? Esta es una opción poco probable, en primer lugar, porque habría que aclarar que entendemos aquí por contener una parte en la otra. No parece que el curso de la conciencia pueda retomarse después de la Lógica como si ésta fuese un simple paréntesis; las razones de ello las encontraremos justamente en el trabajo que Hegel hace sobre las antinomias, además de las estructuras de las lógicas posteriores. En todo caso, sería más coherente que la conciencia, y por ende, esa *Geisteslehre*, desembocara en la Lógica. Además, Hegel titula la *Geisteslehre* como *Einleitung in die Philosophie*; y, a estas alturas, quedaría claro que la introducción no puede pertenecer al sistema, mientras que la Lógica evidentemente sí. Entonces, lo más probable es que esa numeración progresiva, que implicaba que la lógica estuviese dentro de la Razón y que ésta fuera tercera parte de la *Geisteslehre*, sea un elemento debido en parte al carácter didáctico de las clases, para mostrar la conexión de una parte con la otra a nivel puramente expositivo; sin embargo también parece enlazar una parte con la otra, justificando de hecho el que la

Fenomenología no sólo no contenga la Lógica, sino que se agote en el momento en el que ésta comienza⁸⁷⁷.

Veamos un poco más en detalle esta transición entre las dos partes del manuscrito: en el §27 de la edición académica⁸⁷⁸, Hegel se refiere a la autoconciencia afirmando que ésta ya no es una autoconciencia intuitiva, sino pensante (*denkendes*). Es decir que se pasa de la conciencia que aún mantiene restos de exterioridad típicos de la conciencia natural y se alcanza el pensar reflexionado. Así en el siguiente fragmento, reconociéndose la autoconciencia en el pensamiento, sabe que «sus pensamientos son como tales la esencia de la cosa»⁸⁷⁹. Nos encontramos en el mismo punto teórico en el que habíamos dejado la *Fenomenología* (el tercer capítulo), es cierto que aquí Hegel ya ha presentado la autoconciencia, pero, para el problema que aquí estamos considerando, no difiere mucho con respecto a lo que habíamos visto en el capítulo anterior: se trata de superar las determinaciones finitas de la cosa y de las propiedades que el entendimiento le atribuía y por tanto comprender que la esencia de la cosa es el acto mismo de pensarla; se accede al pensamiento puro porque se han eliminado las exterioridades y lo que queda es la reflexión misma. Reflexión y razón coinciden ya que «en la reflexión se disuelve por tanto la precedente diferencia de la conciencia y del objeto»⁸⁸⁰. Se disuelve o se asume propiamente la diferencia pero no los extremos de cada determinación, como Hegel advierte en el siguiente fragmento, cuando escribe que las determinaciones lógicas se atribuyen una vez al objeto y una al pensamiento mismo, mientras que la conciencia que ahora es razón debería «corresponderse con cada uno de estos lados»⁸⁸¹. Sólo considerando ambos lados a la vez se respeta la condición de una lógica reflexionada y así se justifica la reintroducción de elementos de lógica formal pero en un contexto del todo transfigurado.

Con estas consideraciones, comienza la lógica propiamente dicha, y más exactamente la lógica objetiva, la cual, y aquí hay una significativa característica, se divide en tres partes:

⁸⁷⁷ «Vi è un altro elemento che va sottolineato. In questa riduzione della Fenomenologia dello spirito a corso ginnasiale sulla dottrina della coscienza, il momento ragione viene spogliato di ogni contenuto: esso non presenta alcuna articolazione interna, ma consiste solo in questa affermazione (espressa sinteticamente in un solo paragrafo) dell'autentica conoscenza razionale come risultato della trattazione fenomenologica. In questo modo vengono poste solo le condizioni perché la coscienza diventi conoscenza razionale» (P. Giuspoli, *Verso la Scienza della Logica*, Verifiche, Trento, 2000, p. 48).

⁸⁷⁸ Cf. GW 10.1 p. 28; W 4, p. 84.

⁸⁷⁹ GW 10.1, p. 28; W 4, 85.

⁸⁸⁰ GW 10. 1, p. 28-29; W 4, 85.

⁸⁸¹ Ibidem.

entendimiento (*Verstand*), Juicio -o mejor, facultad de juzgar (*Urteilkraft*)- y razón (*Vernunft*), correspondientes a la dialéctica de las categorías de ser, esencia y relación. Curiosa división, que además dilata los contenidos y los desarrollos de Hegel con respecto a cada momento de la lógica. Parece que en un primer momento tenemos las categorías típicas de la lógica del entendimiento, que Hegel se limita a enunciar; es decir, son las mismas categorías que podrían considerarse también en el contexto de una lógica reflexionada, sólo que por el momento Hegel las presenta sin más, como si estuviese en el lado del entendimiento. En alrededor de 15 frases (son párrafos, pero realmente muy breves, propiamente frases sin ninguna complejidad teórica), Hegel nos ha descrito la articulación de toda la lógica (ser, esencia, relación autónoma), así como las de cada una de las tres secciones: cualidad, cantidad e infinitud (una vez más) por lo que respecta al ser; materia, forma y fundamento para las categorías de la esencia; y sustancialidad, causalidad y acción recíproca por lo que concierne a la relación autónoma. Vemos como corresponde con el manuscrito anterior e incluso aquí son presentadas de forma todavía más concisa, sin embargo lo interesante llega cuando se acaba la descripción propiamente dicha de la lógica y se pasa a las consideraciones relativas a la facultad de juzgar.

Esta sección, la segunda después de la parte del entendimiento, se abre con la siguiente consideración: «las referencias del Ser pueden ser llamadas juicios ontológicos y son o bien idénticos o bien sintéticos»⁸⁸². Este breve párrafo, el 48 según el manuscrito de las *Gesammelte Werke*, nos indica varias cosas: en primer lugar, tenemos un pasaje análogo al de la Lógica de Jena, en la que justamente después del entendimiento tenemos la Relación del ser. Aquí, sin embargo, Hegel introduce una equivalencia entre referencias del ser y juicios ontológicos⁸⁸³; de hecho, en Jena no aparecía en la lógica objetiva nada que tuviera que ver con el juicio, sino que comparecía en el remodelamiento de la lógica subjetiva, y ello solo después de su paso a través de la operación más marcadamente escéptica de la primera parte del texto, a saber, lo concerniente a la referencia simple y a la relación. En cierta medida, esta afirmación tiene que ver con la peculiar organización de esta lógica, considerada como cumplimiento de la razón y al mismo tiempo disolución de la conciencia y por tanto, esta sección sobre el juicio está llamada a cumplir la función de síntesis y de transición hacia la razón propiamente dicha; en tal sentido, no es casual

⁸⁸² GW 10. 1, p. 32; W 4, p. 89.

⁸⁸³ He traducido *Beziehungen* por referencias, es decir, literalmente; Hegel mantiene una cierta ambigüedad ya que, claro, serían referencia si consideramos que la sección precedente era el entendimiento, sin embargo, podría también emerger el carácter propiamente de la relación, ya que Hegel se está interrogando por los juicios sintéticos, a saber, reflexivos.

que Hegel retorne a una cuestión ya presente desde los primeros años de Jena, esto es, la cuestión en torno a la posibilidad de los juicios sintéticos. Tampoco es casual que la sección donde Hegel se pone este problema sea la de la *Urteilkraft*, es decir, la misma facultad de juzgar, dentro de la cual Kant propone su juicio reflexionante, y sobre la que Hegel muestra una consideración parcialmente positiva: por un lado, en ese juicio ve la posibilidad de romper con las determinaciones rígidas del entendimiento, pero por otro lado, constata, y es el mismo Kant el que lo reconoce, el límite subjetivo de ese juicio. Hegel lleva en primer lugar al juicio, en un sentido más amplio y menos técnico del que tiene en la lógica subjetiva, al contexto de la relación. A partir de esta colocación, podemos considerar si los juicios son idénticos, es decir, analíticos, o sintéticos. La particularidad de este breve apartado (son 6 párrafos, muy breves como los demás) es que en la exposición de los principios de la lógica formal (principios de identidad, de los indiscernibles, del tercio excluido y del fundamento o razón suficiente), se transita de los juicios idéntico-analíticos a los sintéticos, dando lugar al acceso a la razón. Y aquí razón se refiere a la última parte de este manuscrito de lógica, haciéndonos notar que efectivamente no nos encontramos aún, a pesar de haber dicho lo contrario al comienzo, en el círculo del pensar puro.

En primer lugar, Hegel presenta el principio de identidad $A=A$ y ni siquiera lo critica, como ya había hecho desde sus años juveniles, sino que simplemente constata que se trata de un juicio analítico, idéntico; es el principio mismo de lo en-sí, es «la unidad consigo misma»⁸⁸⁴; sin embargo, en el párrafo sucesivo, Hegel escribe que «en el juicio sintético algo está referido a otra determinación, como contenido inmediatamente; pero este juicio es una referencia, entonces es idéntico parcialmente, pero también parcialmente no»⁸⁸⁵. El juicio sintético presenta ya una tensión, abandona la pura tautología de la identidad, pero se mantiene en la inmediatez. En esta oposición que admite la diferencia pero la pone de forma unilateral, Hegel incluye el principio de los indiscernibles y el de tercio excluido, que es cierto que mantiene una afinidad con el principio de identidad pero también hemos de notar que implican la predicación: a saber, en las mismas palabras de Hegel, «a cada cosa corresponde un predicado opuesto, A es B o $\neg B$; tertium no datur»⁸⁸⁶, algo que permite consolidar el ámbito de lo relacional ya que si tratamos de predicados es evidente que debe haber un sujeto. Finalmente, el principio

⁸⁸⁴ Ibidem.

⁸⁸⁵ GW 10.1, p. 33; W 4, p. 89.

⁸⁸⁶ Ibidem.

del fundamento «encierra en sí la diferencia y la oposición de los existentes. El principio del fundamento dice: todo tiene una razón suficiente»⁸⁸⁷. No es más que la formulación clásica de este principio y sin embargo vemos que Hegel ha trazado una especie de dialéctica entre los principios formales de la lógica y podemos entrever, en la exposición del principio de razón suficiente, también el principio de reflexión que permite asumir la contradicción. Todo tiene una razón suficiente y por ello no cabe su contraposición unilateral en nombre de un principio de identidad, porque todo elemento ha de ser relacional. En el fundamento se alcanza realmente un juicio sintético, y no sólo parcialmente tal como decía en relación a los precedentes.

Seguidamente se abre la sección dedicada propiamente a la razón (la razón de la razón, podríamos decir) y Hegel afirma: «la razón aparece en referencia al entendimiento y las determinaciones del juicio como el movimiento dialéctico de los mismos»⁸⁸⁸. Ante todo, es bastante interesante observar el hecho de que Hegel afirme que la razón aparece en referencia a los momentos precedentes; esto parece recordarnos el hecho de que este manuscrito prueba a aplicar la lógica sobre el recorrido de la *Fenomenología*, realizando una transición sin mudar de escenario, por así decirlo. Pero lo que es incluso más interesante es la idea de pensar la razón como lo negativo con respecto a los momentos precedentes: explícitamente, Hegel escribe que la razón es el movimiento dialéctico de los momentos precedentes, esto quiere decir que es pensada como lado dialéctico o negativo racional, tal como ya decía en el §12 (edición Suhrkamp) del proyecto enciclopédico del mismo año⁸⁸⁹ y como se mantendrá incluso en la *Enciclopedia*. Efectivamente esta oscilación es coherente con la consideración precedente ya que aquí, Hegel presenta una orientación no del todo definida, entre el abandono de la *Fenomenología* y su reconversión y por ello tampoco es del todo clara la función de la lógica: por un lado, ésta haría parte de la verdad y ya habría superado todo obstáculo del entendimiento, pero por el otro, faltarían herramientas teóricas suficientemente elaboradas para poder probar rigurosamente el acceso en la verdadera filosofía. Por tanto, en esta atípica articulación de la lógica, ésta mantiene una función, en cierta medida, análoga con la que tenía en Jena, esto es, como lado dialéctico. Así prosigue Hegel en el párrafo sucesivo cuando afirma que las indicaciones que esta dialéctica da no tienen que ver con la determinación en sí (*an sich*) sino en su referirse a su contrario; por ello,

⁸⁸⁷ Ib.

⁸⁸⁸ GW 10. 1, 34; W 4, p. 90.

⁸⁸⁹ Cf. W 4, 12.

la dialéctica de la razón (genitivo subjetivo, esto es, por parte de la razón misma) «es ante todo el asumir de la determinación»⁸⁹⁰. El asumir, *das Aufheben*, es propio de la determinación misma, conducido a través de la razón que pone en acción su movimiento dialéctico para mostrar como la contradicción que afecta a un ente puede ser superada si es desdoblada y pensada de forma reflexionada, esto es, como antinomia. Y Hegel aclara que la antinomia no es la contradicción para la razón, sino para la determinación misma tal como puesta por el entendimiento. En los párrafos 59-63 (según GW 10.1) Hegel desarrolla las categorías de la lógica del ser, de forma bastante resumida y convencional, hasta llegar al problema de la infinitud y más exactamente a la mala infinitud la que se conecta directamente con las antinomias matemáticas, a saber, y especialmente con la que concierne al comienzo del mundo en el tiempo y en el espacio: «que ni el finito ni el infinito contrapuesto al finito tenga verdad, aparece en relación al espacio y al tiempo como la antinomia de la finitud y de la infinitud del mundo en el espacio y el tiempo»⁸⁹¹; esto es, que el infinito como contraposición a lo finito tiene la misma determinidad que éste y no es más que un universal abstracto, algo que justamente, para Hegel, se ve muy bien en las antinomias matemáticas. En primer lugar, se expone la antinomia relativa al tiempo; el problema es puesto de la misma manera que Kant que resumo ahora en los pasajes fundamentales.

Tesis: el mundo tiene un principio en el tiempo. Prueba: si no lo tuviera, en cada punto dado en el tiempo podría originarse una eternidad, y tendríamos una cadena infinita de posibles infinitudes, pero la síntesis de todos esos puntos no daría lugar a una eternidad misma. Por tanto, debe haber un principio en el tiempo en el que el mundo se originó. Por el contrario, parecería que el mundo precedió al tiempo, pero esto no tiene sentido porque no habría mundo sin tiempo⁸⁹². El argumento, en síntesis, es que si no hay comienzo temporal entonces la cadena temporal del mundo podría ser indefinida y no cabe que algo como el mundo tienda a presentar una regresión indefinida. Por otro lado, el argumento de la antítesis es el siguiente: el mundo no tiene principio en el tiempo. Si lo tuviera habría que suponer que antes habría un tiempo vacío. Pero en un tiempo vacío nada puede surgir ya que para que algo surja debe haber una relación, y en un tiempo vacío no puede haber relaciones. Por tanto no puede haber un principio en el tiempo⁸⁹³. El argumento aquí tiene

⁸⁹⁰ GW 10. 1, 34; W 4, p. 90.

⁸⁹¹ GW 10.1, p. 38; W 4, 93.

⁸⁹² Cf. GW 10.1 p. 38-39; W 4, 93.

⁸⁹³ Cf. GW 10. 1, p. 39; W 4, 94.

que ver con la imposibilidad de pensar la idea de mundo sin una de sus condiciones indispensables para que se pueda dar un fenómeno, según las propias coherencias de Kant. Antes de resolver la antinomia, Hegel presenta la siguiente (sobre el comienzo del mundo en el espacio) ya que se rige por el mismo problema. Brevemente: la tesis afirma que el mundo está limitado en el espacio. Si fuese ilimitado entonces el mundo sería todo y partes a la vez, en el sentido que debería estar como todo en cada una de las partes y esto impediría la síntesis de las partes, ya que estas mantendrían su estado de finitud. Por tanto el mundo es cerrado por límites en el espacio⁸⁹⁴. Como vemos, el problema del comienzo del mundo en el espacio está ligado a la divisibilidad de la materia, del todo y de las partes, ya que si no hay comienzo tampoco puede haber orden. La antítesis afirma: El mundo no está limitado en el espacio y la prueba es análoga a la anterior⁸⁹⁵, es decir, que el mundo no se podría dar en un espacio vacío y más específicamente porque el mundo debería tener una relación con el espacio vacío pero esto sería la nada. Ahora Hegel va a resolver las dos antinomias matemáticas (que en la exposición de Hegel corresponden con la dialéctica de las categorías del ser): en primer lugar, marca un interesante paralelismo con los primeros momentos de la *Fenomenología* cuando indica que el posible límite de espacio y de tiempo relativos al inicio del mundo se traducen en el plano de la conciencia en el aquí y ahora. Este paralelismo ya indica las intenciones de Hegel en torno a la resolución de la primera pareja de antinomias: Hegel afirma que poner un límite implicaría confrontar la existencia con algo que le es completamente diferente, esto es, repite el argumento de la antítesis, añadiendo la crítica al entendimiento por haber formulado esa contraposición de forma inmediata, oponiendo un algo a una nada, mientras que «también lo contrapuesto es una existencia, y no solamente lo otro»⁸⁹⁶; a saber, ninguno de los términos que constituyen la contraposición puede ser una pura nada, a menos que no se quiera reproducir una mala infinitud o una mala reflexión como la que el entendimiento produce. Sin embargo, si la contraposición no es entre elementos abstractos entonces se alcanza la infinitud, y así el mundo es infinito en el espacio y en el tiempo. Cabe aclarar que lo que a Hegel le interesa es criticar la forma kantiana de articular la antinomia, no tanto el problema en cuanto tal, que sería más bien de orden cosmológico o teológico, a saber, metafísico. Con la crítica a la antinomia y a su forma que no considera la negatividad más que como un elemento lógico, Hegel está también

⁸⁹⁴ Cf. GW 10. 1, p. 39-40; W 4, 94.

⁸⁹⁵ Cf. GW 10. 1, p. 40; W 4, 95.

⁸⁹⁶ GW 10.1, p. 41; W 4, p. 95.

asentando un golpe a la tradición metafísica precedente y a sus objetos (en este caso, al mundo uno de los tres objetos de la *metaphysica specialis*).

Hegel pasa entonces a la dialéctica de las categorías de la esencia. Ante todo, Hegel distingue entre lo esencial y lo inesencial. Como vemos desde las primeras palabras, lo esencial es también lo inesencial en su fugacidad y mutabilidad que viene empero interiorizado por el movimiento lógico, anticipando lo que será justamente el movimiento de la esencia a través de la Apariencia en la *Ciencia de la Lógica*. Este lado esencial de lo inesencial también es esencia, pero como fenómeno (*Erscheinung*), el cual se divide en materia y forma. Es interesante como Hegel intente también en esta ‘lógica de la esencia’ conjugar la terminología y en cierta medida el enfoque de la *Fenomenología* con la incipiente lógica especulativa: por un lado, lo esencial como tal que es la unidad, pero bajo esa unidad cabe pensar la diferencia, esto es, la multiplicidad que no puede que ser inesencial. Vemos que Hegel intenta introducir el problema del fenómeno también en la lógica para poder reunir bajo un mismo movimiento a lo ideal y a lo real. Escribe que «lo que permanece de la esencia en el fenómeno es la materia [...] la materia para sí es por tanto sin forma y pasiva»⁸⁹⁷. La manera de presentar la división entre materia y forma permite el movimiento dialéctico en el sentido negativo para mostrar que su separación no es más que un mal enfoque del entendimiento, pero también la dualidad entre materia y forma representa otras parejas de conceptos igualmente importantes en la crítica de Hegel de esos años, como la oposición entre exterior e interior. Justamente la materia es como primera categoría de la esencia asimilable a la sustancia que aún mantiene un alto índice de exterioridad. La dualidad entre forma y materia permite introducir la antinomia sobre el hecho de si la materia constituye una totalidad, es decir que es más que la suma de sus partes, o bien es meramente las partes que lo constituyen. Resumo brevemente la exposición y el argumento.

Tesis: La materia consta de partes simples y solo lo simple es realmente existente. Todo compuesto está compuesto solo a través de una relación externa. Antítesis: La materia no consta de partes simples. Las partes simples tienen su verdad solo en su ser superadas en lo compuesto. El todo completa las partes y viceversa. Pero las partes no son el todo ni el todo pertenece a las partes como parte. Por tanto se forman las siguientes tautologías: las partes son partes y el todo es todo. Resultan dos relaciones separadas, es decir que no hay

⁸⁹⁷ GW 10. 1, p. 43; W 4, p. 97.

relación. A través de la fuerza se recompone esa falta de relación entre las tautologías del todo y las partes porque la fuerza es fundada y fundante al mismo tiempo, solicitada y solicitante, así que es tanto por el lado de la relación que por el lado que queda desligado. La condición de la fuerza es condicionada y condicionante, se establece por tanto la fuerza misma como condicionada recíprocamente⁸⁹⁸. Como podemos ver, la antinomia sobre el todo y las partes sirve a Hegel para introducir el juego de las fuerzas y por tanto para sacar a la sustancia de su rigidez y permitir su extrinsecación. Aquí también más que el contenido metafísico de la antinomia, lo que más le interesa a Hegel es mostrar la superación de los términos contrapuestos, exponiendo como síntesis justamente el elemento de reflexión que permite derrocar a la oposición misma y pasar al siguiente grupo de categorías que representan el final de la lógica objetiva y por tanto del contexto de inmediatez que caracteriza⁸⁹⁹ a las primeras categorías de la lógica.

La última de estas deducciones dialécticas está dedicada a la antinomia en torno a la libertad y es la más importante para el discurso teórico que a Hegel interesa en esta transición entre la *Fenomenología* y la *Lógica*. Veamos con más detalle: en primer lugar, Hegel traza la articulación entre lo real (*wirklich*), lo posible (*möglich*) y lo necesario (*notwendig*). Lo real es posible, ya que debe contener la posibilidad de realizarse, pero lo posible es al mismo tiempo necesario, ya que esto ha de hacerse realidad. El eje para entender en que se diferencian entonces lo real y necesario de lo puramente contingente, es justamente la posibilidad: «la mera posibilidad sin realidad se diferencia por tanto de la verdadera posibilidad, la cual es necesaria, esencialmente a través de la multiplicidad del contenido»⁹⁰⁰. Es decir, la posibilidad real es aquella que tiene en cuenta la multiplicidad del contenido, tiene una determinación y por ello tiene consistencia, mientras que una posibilidad sin realidad, es ella misma irrealizable por definición. Por ello, la sustancia es única (lo prueba en el siguiente párrafo) y las diferencias de la misma son accidentes. Así entre los accidentes y la sustancia se debe establecer una relación de causalidad y es justamente en esta relación que Hegel introduce la antinomia, cuya tesis afirma que «la causalidad según los principios de la naturaleza no es la única de la cual los fenómenos del mundo puedan ser deducidos. Para esta explicación es

⁸⁹⁸ Cf. GW 10. 1, pp. 44-46; W 4, pp. 97-99.

⁸⁹⁹ Inmediatez estructural y que justamente por ello permite la deducción del devenir. Cf. G. Movia, *Über den Anfang der Hegelschen Logik* en A. Koch, F. Schick (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002, p. 12.

⁹⁰⁰ GW 10. 1, p. 47; W 4, 99.

necesario considerar también una causalidad a través de la libertad»⁹⁰¹. La prueba consiste en considerar que, según los principios de naturaleza, toda causa debe ser igual que la precedente, esto es, no puede haber un salto cualitativo. Pero si no hay salto cualitativo entonces las causas pueden reproducirse indefinidamente, por tanto debe haber una causa libre que no comparta el resto de los momentos de la cadena de las otras causas. Por el contrario la antítesis afirma que no existe causalidad fuera de los principios de la naturaleza por la razón que está ya contenida en la tesis, a saber, que un acto espontáneo de libertad implicaría una ruptura del orden de las causas y ello estaría injustificado. Vemos dos principios que se contraponen y que en efecto tienen ambos su peso: por un lado, la necesidad de mantener la continuidad de las causas y de respetar la inmanencia del principio de causalidad (antítesis) y por el otro, la necesidad de romper con la serie de causas, que justamente por su total inmanencia, serían incapaces de encontrar un principio del proceso. Pero el problema de ambos enfoques es que parten de una idea de causalidad estática, mientras que justamente lo que ha de caracterizar la relación es el movimiento. Hegel parece aquí incorporar el movimiento dialéctico de la deducción anterior y explicar la causalidad según el movimiento de la fuerza: causa y efecto están entre sí ligados, pero, al mismo tiempo, separados. El efecto es efecto porque sale de la causa, pero no es causa, o mejor dicho, no es causa de aquello que es su causa. En otras palabras, lo que es efecto puede ser a su vez causa, pero esto implica un cambio de estatus en el mismo, a saber, no puede ser a la vez causa y efecto referido a un mismo objeto, y cuando sea causa deberá ser movimiento mientras como efecto es algo que permanece. Así se puede pensar una ruptura entre la causa y el efecto que dé cabida a la libertad pero que no sea un mero arbitrio: hay espacio entre causa y efecto justamente porque la causa se vacía en el efecto, el cual no es un mero punto de conjunción sino un espacio de reflexión en el cual el efecto se reconvierte como una nueva posible causa. La dialéctica de la acción recíproca establece la circularidad entre los elementos que anteriormente parecían estar ordenados rígidamente según una lógica del entendimiento; Hegel antepone una lógica reflexionada y, por tanto, momentos que antes se veían limitados por un enfoque unilateral ahora pueden ser pensados como partes de un saber especulativo. No es un gesto arbitrario el de Hegel, cuando desecha el enfoque de la problemática tal como estaba trazada hasta entonces (esto es, hasta Kant), sino que corresponde justamente al nuevo paradigma que se ha delineado primero a través de la lógica de carácter escéptico y luego a través de la

⁹⁰¹ GW 10. 1, p. 49; W 4, 100-101.

Fenomenología, a saber, las problemáticas puestas por la metafísica tradicional sólo pueden superarse en un contexto reflexionado. En síntesis, las antinomias como tales muestran la finitud del entendimiento que las pone y que genera la oposición, la cual evidentemente luego no se puede resolver en esos términos. Por esta razón, tampoco Hegel las resuelve sino que más bien las disuelve, acabando con la configuración clásica de la metafísica. Sin embargo, si esto puede decirse con bastante seguridad en lo relativo a las antinomias matemáticas (que serán liquidadas en unas anotaciones de la *Ciencia de la Lógica*), más problemáticas son las dinámicas y el problema del dualismo de la causalidad el que requerirá fuerzas más significativas e implicará un orden de problemas más complejo.

6.4. El esbozo antes del gran lienzo: el manuscrito de 1810/11.

El último de esta serie de textos de la *Propedéutica* de Nuremberg que hemos de considerar es, al igual que el anterior, un manuscrito de *Lógica* para la clase media y, respecto al anterior, mantiene algún punto en común; pero también presenta ya una profunda revisión, sobre todo en lo que respecta a la articulación de las partes y a la estructura. En lo que concierne a las ediciones que usaremos, cabe constatar que la edición académica presenta un comienzo abrupto con el final de la sección de la cantidad, mientras que la edición Suhrkamp ha decidido incorporar los párrafos precedentes, entre los que tenemos que destacar sobre todo los relativos a la introducción, que realmente nos desvelan las claves del final de la transición entre la *Fenomenología* (ya finiquitada) y la *Lógica*.

Así que en verdad no se trata de un gran esbozo (a menos de leerlo retrospectivamente), dada la extensión del manuscrito, sino más bien de un paso más en la cadena hacia la Gran Lógica tal como viene concebida a partir de su edición en 1812. En primer lugar nos concentraremos en dar una descripción sumaria de la estructura del manuscrito para luego pasar a los párrafos de la introducción.

El texto presenta la división entre lógica objetiva y lógica subjetiva, precedida por una introducción que describe el objeto de la lógica como ciencia. Las divisiones de las secciones se aproximan bastante a lo que será la *Ciencia de la Lógica* y ya ha desaparecido la sección de la infinitud que Hegel colocaba en la Lógica de Jena y también en los manuscritos precedentes, y la ha sustituido por la medida (*das Mass*). También las

secciones de la parte relativa a la esencia corresponden con la Gran Lógica, aunque el contenido ciertamente sea más bien reducido. Y por último de la estructura cabe destacar, que Hegel vuelve a presentar la exposición de las antinomias, pero esta vez como un apartado, un anexo, que se encuentra entre la lógica objetiva y la subjetiva.

Bien, podemos ver que Hegel, en la introducción, (contenida, como dijimos, en la edición Suhrkamp) se pone una vez más el problema del acceso al saber verdadero. Hegel vuelve a hacer mención del entendimiento como aquello que corresponde a una lógica *natural*, esto es, inmediata y no reflexionada; sin embargo, «la ciencia de la lógica es el saber del pensamiento en su verdad»⁹⁰². Hegel habla de *ciencia de la lógica*⁹⁰³, entendiendo la expresión como un genitivo objetivo y subjetivo a la vez: a partir de un saber científico se puede exponer la lógica (de lo contrario sería una lógica como introducción), pero para que la ciencia sea tal implica que esté ya engendrada por el movimiento de lo Lógico. La ciencia de la lógica es, en cierto modo, un *hysteron proteron*, un doble movimiento en el que la justificación del inicio no se puede darse externamente ni de forma contingente, sino a partir del contenido mismo y del desarrollo de las determinaciones de la ciencia misma. Claro está que también la Lógica vive de un movimiento dialéctico, aunque no permite el desdoblamiento explícito del punto de vista tal como sucedía en la *Fenomenología* con la figura del *nosotros*⁹⁰⁴, sino que ese proceder dialéctico es la pauta de la exposición dentro del contexto reflexivo. En tal sentido, la Lógica es el reino de las sombras, no ya por ser un lugar lúgubre y vacío, sino porque, al igual que un objeto que recibe luz y proyecta su sombra, la lógica es el trasfondo ideal, el contrapunto esencial, de aquello que es efectivamente real. Evidentemente la metáfora vale hasta un cierto punto: ni las sombras (en el sentido literal y empírico de los objetos) son lo esencial de los objetos mismos, ni el tejido lógico que expone la primera parte del sistema está sujeto a la metáfora misma de la sombra y del problemático estatuto de su apariencia; sin

⁹⁰² W 4, 162.

⁹⁰³ De hecho, es la primera mención explícita y que se corresponde con la concepción de la Lógica que tendrá ya en la obra publicada en 1812. La importancia estructural de este manuscrito es fundamental tal como destaca, cf. P. Giuspoli, *Verso la Scienza della Logica*, op. cit., pp. 137-142.

⁹⁰⁴ Aunque sí se puede constatar una cierta actividad del sujeto subyacente al movimiento lógico: «Wenn nun die ganze selbstbestimmende Tätigkeit des Denkens selbst Thema und insofern der darzustellende Gegenstand ist, so entsteht die Frage, auf welcher Tätigkeit wiederum diese Darstellung beruht. Nun sagt Hegel an einer Stelle in der Propädeutik "wir denken das Denken des Denkens". Ich sehe in dem „wir denken“ den Hinweis auf „unsere“ darstellende Tätigkeit, und zwar in Zusammenhang damit, daß die der *Phänomenologie* und der *Logik* gemeinsame Dimension der Selbstbestimmung gleichermaßen die Rolle „unserer Zutat“ zum Zustande-kommen des Fortgangs erfordert» (M. Wetzel. *Zum Verhältnis von Darstellung und Dialektik in Hegels Wissenschaft der Logik* en D. Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn 1978, p. 146).

embargo, valga la metáfora para comprender la idea de una complementariedad entre el plano lógico y el plano real. Justamente cómo veremos a través de la lógica podemos alcanzar lo real efectivo, lo universal concreto, y no ya una realidad abstracta, meramente pensada o meramente dada sin ninguna mediación de la reflexión.

Pero, ¿cómo exponer ese *hysteron proteron* sin que dé lugar a un círculo vicioso o, una vez más, a una justificación *a posteriori* de algo ya consabido? Hegel escribe que el pensamiento es «un todo para sí»⁹⁰⁵ y que las determinaciones del pensamiento «no tienen otro fundamento que el pensamiento»⁹⁰⁶. Ahora bien, aquí se da un problema mayor: si la ciencia de la lógica se ocupa del pensamiento y de sus determinaciones, las cuales no tienen otro fundamento que el pensamiento mismo, y si toda la realidad cabe ser pensada bajo la lógica, entonces podemos caer en dos conclusiones, opuestas pero ambas insatisfactorias. Por un lado, habría un salto, una cesura entre la idealidad y la realidad, entendida como realidad efectiva: la lógica no haría más que justificar sus propios presupuestos y sus propios objetos (tal como sucedía en la metafísica tradicional) y perder todo contacto, toda posibilidad de incidir en la realidad efectiva. Por el lado opuesto, si todo es lógico (es decir, susceptible de ser pensado bajo el concepto), cómo podríamos distinguir entre lo esencial y la apariencia o entre la realidad simplemente pensada (*Realität*) y la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), en otras palabras, cómo podríamos pensar lo diferente en la unidad sin perdernos en un misticismo lógico. Hegel escribe que debemos «diferenciar entre el puro pensar y la realidad (*Realität*)»⁹⁰⁷, después de haber afirmado que «a través de la representación, lo heterónomo es principalmente algo dado (*Gegebenes*)»⁹⁰⁸. *Das Heteronomische* es lo diferente, lo que hace excepción con respecto a la norma, y que se nos da, esto es, aparece a través de la representación. Pero Hegel añade un *ihm* en referencia al *das Denken* de la frase inmediatamente precedente lo que implica que este algo dado se da *al* pensamiento, esto es, a la ciencia de la lógica y no ya a la lógica natural, es decir, al entendimiento. Se trata de un matiz importante porque marca la exigencia de reconducir también lo sensible, lo aparente, lo meramente dado, al ámbito de la ciencia. Es necesario distinguir entre *Realität* y *Wirklichkeit* para comprender la diferencia entre una *lógica natural*, formal y del entendimiento, y una lógica especulativa, pero esto no significa que la *Realität* no pueda ser comprendida en la lógica.

⁹⁰⁵ W 4, 162.

⁹⁰⁶ Ibidem.

⁹⁰⁷ Ib.

⁹⁰⁸ Ib.

Al contrario, se trata de asumirla en una realidad más alta y por ello efectiva que es la del concepto. Aquí Hegel está trazando la *extensio* (*der Umfang*) de la lógica y por tanto la relación, así como también la diferencia con los elementos colindantes. A través de la lógica, «pensamos el pensamiento del pensamiento»⁹⁰⁹, nos situamos en la verdad y en ella, y con la lógica, evitamos caer en el mero entendimiento.

En el siguiente párrafo, Hegel describe la *apprehensio* y la *comprehensio*, según la distinción típica de la lógica desde Port Royal, como el movimiento que reconduce lo múltiple en una unidad. Hegel presenta este movimiento sin añadir nada propio: según lo convencional, el pensamiento es la *apprehensio* y *comprehensio* de lo múltiple dentro de la unidad del pensamiento mismo. Es decir: el pensamiento elabora a través de la *apprehensio* los objetos empíricos (la *apprehensio* incluye las sensaciones y las intuiciones). Dentro de la unidad del pensamiento, la *comprehensio* “ordena” por conceptos lo que la *apprehensio* percibe inmediatamente atribuyendo las *notas lógicas* (es decir las características de las cosas) y estableciendo las propiedades comunes que permitan una definición de la cosa como concepto. Estamos en el más básico principio de individuación de lo particular que luego vuelve a ser universalizado por disolución de sus diferencias y puesto bajo el concepto. Pero Hegel advierte de la limitación de esta operación cuando afirma que «en la medida en la que nosotros aprehendemos lo múltiple sensible, nosotros no pensamos aún, sino que sólo el referir de aquél es el pensar»⁹¹⁰; esto es, la operación de *apprehensio* y *comprehensio* es aún inmediata y su contenido no se puede considerar aún propiamente como pensar, mientras que la operación como tal ya es pensar pero formalmente y cuyo contenido es aquello que llamamos, dice Hegel, sentir o experimentar (*Fühlen oder Empfinden*), esto es, ni más ni menos de lo que hacía la conciencia fenomenológica en sus primeros momentos. Y así, recuerda Hegel, que después del sentimiento se alcanza la intuición cuando se toma conciencia del espacio y del tiempo.

Si esta operación de ordenar bajo el concepto comienza a ser el pensar, por otro lado, Hegel considera que ahí donde se realiza una abstracción, ésta no es un gesto puramente aséptico, ya que abstraer algo implica negar algún elemento y por ende conlleva un desequilibrio; en otras palabras, Hegel está introduciendo un principio de negatividad que ciertamente tiene más consistencia que la simple negación lógica. El pensamiento cumple

⁹⁰⁹ W 4, 163.

⁹¹⁰ Ibidem.

operaciones de abstracción en el sentido de que establece las determinaciones de las cosas y las aísla para establecer cuales son comunes y cuáles no, cuales esenciales y cuales accidentales, produciendo determinaciones, transformando las cosas. Es decir que define las propiedades o notas para realizar un cuadro de categorías. En este tipo de operaciones de determinación, el pensamiento ejerce su negatividad, a saber: *omnis determinatio est negatio*⁹¹¹. Al igual que en el caso anterior, lo que a Hegel le interesa no es el contenido de esas determinaciones, sino el gesto de negación que las pone y las implicaciones que tiene. De hecho, en tal sentido, el ejemplo es bien significativo: Hegel escribe que «si yo quito todas las determinaciones de un objeto, entonces no queda nada. Por el contrario, si yo quito una determinación y destaco otra, entonces es un abstracto. El Yo por ejemplo es una determinación abstracta»⁹¹². Se trata probablemente de una referencia a Kant y a su yo pienso, que justamente no es otra cosa que una determinación aislada de las demás, y que permanece como un fondo incluso cuando parece que no hay nada, pero al mismo tiempo no reconoce la negatividad que lo atraviesa. Este Yo, pensado a través de la negatividad, que resiste frente a la imposibilidad de eliminar todas las determinaciones de una cosa es «un medio negativo»⁹¹³, que conlleva que la abstracción sea justamente el lado negativo del pensamiento. Entonces, lo interesante de esta abstracción es dejar de pensar esa determinación como puesta y pensarla negativamente. Esta negatividad nos permite distinguir entre el contenido de las representaciones y de la forma de su unidad, la cual, como explica Hegel en el §4, no tiene su fuente en lo inmediato sino en el pensamiento. El pensamiento es el propio Yo, parece decir Hegel, en la explicación siguiente, pero distinguiendo entre el hecho de un yo pensante que es siempre tal y un yo pienso, ya que éste necesita de un objeto que pensar. Hegel critica la posibilidad del pensar sin un pensado pero también la idea, típica del criticismo kantiano, del entendimiento como filtro trascendental que funciona independientemente de aquello que está de frente (justamente el objeto, *Gegenstand*). El yo, esto es, el pensamiento, necesita del objeto para poder actuarse, sólo así es realmente un pensar especulativo: la unidad que determina la forma del pensar «pertenece tanto y en el mismo sentido al objeto

⁹¹¹ Justamente este principio de Spinoza recorre y resiste en todo el pensamiento hegeliano en torno a lo Lógico desde la lógica de 1804/05 y se mantiene incluso en los años de madurez, a pesar del distanciamiento explícito del planteamiento general de su filosofía, como nota Lugarini. Cf. L. Lugarini, *Fonti spinoziane della dialettica di Hegel* en *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 36, No. 139/140 (1/2), 1982, pp. 31-35).

⁹¹² W 4, 163.

⁹¹³ W 4, 164.

(*Objekt*) y produce con sus determinaciones también su propia naturaleza»⁹¹⁴. Con esto Hegel descarta toda interpretación de un idealismo subjetivo en el que el pensar domina a la cosa y en el que la cosa es puramente pasiva con respecto al pensamiento. La pasividad de la cosa implicaría también la pasividad del pensamiento mismo ya que la relación entre ambos no sería dinámica; al contrario, la relación ha de implicar el movimiento de ambos elementos que actúan y reaccionan recíprocamente y por tanto hay sólo pensamientos *de* objetos y nunca un pensamiento que gira en un vacío intentando construir mágicamente sus objetos.

Ahora Hegel presenta la división de la Lógica que no está exenta de alguna curiosidad. La partición ya nos es nota: las categorías, las determinaciones de la reflexión y el concepto. Las dos primeras partes son la lógica objetiva (y respectivamente se corresponden a la parte del Ser y la Esencia), la tercera a la lógica subjetiva. Además la lógica objetiva trata aún de los objetos “clásicos” de la metafísica: Hegel escribe que «objetos de la metafísica común son la cosa, el mundo, el Espíritu y Dios»⁹¹⁵ a los cuales corresponden como «ciencias metafísicas, la ontología, la cosmología, la pneumatología y la teología»⁹¹⁶. La lógica subjetiva corresponde al contenido de la lógica formal, pero claro, preparada y renovada por la lógica ontológica. En ambos casos, los “residuos” y las referencias clásicas cobran un marco nuevo que elimina la rigidez y los aspectos más superados (o por lo menos esta es la intención de Hegel).

Es interesante también la dialéctica entre ser y esencia que Hegel ya nos propone en estas líneas: el Ser es lo primero, en el sentido que es lo que se da inmediatamente. Esto ya sucedía en la Lógica de Jena, en la que justamente ese darse inicial del ser, como cualidad, era también el darse de la oposición inmediata que el ser contenía. Pero «el ser presupone la esencia»⁹¹⁷, esto es, la esencia, como el lugar donde propiamente la reflexión se despliega como tal, es presupuesta por el ser, el cual, en sí se piensa inmediatamente y justamente se trata de llevarlo para sí, es decir, de reflexionarlo. Es un movimiento, una vez más *hysteron proteron*, ya que «el ser retrocede en ella en su fundamento; el ser se asume en la esencia»⁹¹⁸. Permanece aquí la idea de que, en la lógica del ser, el pensar

⁹¹⁴ Ibidem.

⁹¹⁵ W 4, 165.

⁹¹⁶ Ibidem.

⁹¹⁷ Ib.

⁹¹⁸ Ib. Justamente por ello las primeras categorías de la Lógica no se dejan manejar con facilidad, porque su fundamentación se esclarece progresivamente según se da su desarrollo. Así podemos afirmar que «die Hegelsche “Begründung” dieses ersten Schritten der Logik besteht nun in Wahrheit in der Voraussetzung

proceda dialécticamente en el sentido todavía presente en la lógica de matriz escéptica, para reconducir ese Ser a su verdadero fundamento que se encuentra en la esencia, esto es, en la reflexión, y justamente ésta sería (al igual que en la *Ciencia de la Lógica*) la zona más profunda del reino de las sombras ya mentado. Sólo así resurgimos hacia el concepto, ya que en el concepto está la más alta realidad porque expresada según la forma más perfecta, pero sin perder las determinidades que se han desplegado adecuadamente. En ese punto final, la separación entre lo objetivo y lo subjetivo se ha asumido, sujeto y objeto se copertenecen pero no ya como en la *Fenomenología*, esto es, sólo por el lado subjetivo de la conciencia, sino también por el objetivo del pensamiento. Y sólo la *Lógica* puede ser ciencia, esto es, puede ser la verdad misma porque ya no hay nada que la obstaculice.

Podemos ver que en estos breves párrafos de introducción, Hegel ya marca un camino bastante definido para una Ciencia de la Lógica y que además excluye definitivamente a la *Fenomenología*. No merece aquí describir categoría por categoría todo el desarrollo de esta lógica ya que sería redundante y poco interesante, no siendo el contenido particularmente rico, mientras que los puntos más interesantes serán retomados justamente en la *Ciencia de la Lógica* (en todo caso, los podremos retomar puntualmente en ese contexto, evidenciando su relación en la obra de 1812). Sí que sin embargo será útil volver a la cuestión de las antinomias, para mostrar el enfoque cada vez más preciso hacia su resolución. Dijimos que, en este manuscrito, este apartado crítico sobre las antinomias se presenta como un anexo, colocado entre la lógica objetiva y la subjetiva, pero que no parece afectar al contenido como tal, o mejor dicho, constituye una explicación y un despliegue de aquello que queda implícito en los pasajes anteriores. El contenido de las antinomias es el mismo que en el manuscrito anterior y la forma de proceder tampoco difiere mucho, veamos solamente algunos puntos para marcar la transición hacia aquello que encontraremos ya en la Ciencia de la Lógica.

En el párrafo introductorio⁹¹⁹, afirma Hegel que la producción de predicados contrapuestos, esto es, de antinomias, se debe justamente al hecho de que son predicados que se refieren a un sujeto y en función de cómo se define ese sujeto, entonces se puede atribuir verdad a uno de los enunciados, a ambos o a ninguno. De ahí se explica que dos

jener absoluten Methode, derzufolge jede einzelne kategoriale Bestimmung als eine vorläufige Selbstbestimmung des absoluten Wissen zu gelten hat» (G. Maluschke, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, op. cit., p. 158).

⁹¹⁹ GW 10.1, §78, p. 176; W 4, §77, 184.

predicados opuestos puedan ser ambos ciertos (como se da en las antinomias dinámicas), dependiendo del tipo de juicio con el que el sujeto expone su saber. En el párrafo sucesivo, Hegel le reconoce a Kant la gran labor sobre las antinomias y al mismo tiempo sus límites y luego pasa a la exposición de la primera, la antinomia relativa a la finitud (o infinitud) del mundo en el tiempo y en el espacio. Dejemos la tesis y la antítesis a un lado, pero sin embargo veamos la solución que Hegel propone: recordemos que, en el manuscrito anterior, sí que tomaba partido por una de las soluciones y propiamente por la antítesis, afirmando que el mundo no puede tener un comienzo en el tiempo y en el espacio, y que, en cierta medida, habría de entenderse como infinito. Aquí sin embargo no toma partido por esa tesis (o sea, por la antítesis), sino que, aun haciendo referencia a ella, Hegel afirma que «la verdadera infinitud es la reflexión en sí, y la razón no considera el mundo temporal sino el mundo en su esencia y concepto»⁹²⁰; esto es, la infinitud propuesta como uno de los lados de la antinomia no es verdadera infinitud, porque sigue siendo inmediata, mientras que la infinitud tiene valor justamente como reflexión. La siguiente parte de la antinomia, sobre la limitación del mundo en el espacio, sigue el mismo argumento que la anterior y Hegel da por sentada la misma conclusión que la anterior. La segunda antinomia concierne a la divisibilidad de la materia y la argumentación es parecida a las anteriores. El problema sigue siendo la naturaleza de un límite, en este caso entre aquello que ha de considerarse unitario o bien fragmentado, y que en realidad es puesto solamente por el entendimiento que decide donde surge ese límite.

La tercera antinomia, como ya sabemos, sí que tiene más importancia. La formulación es la misma que en el caso anterior: a saber, si exista o no una causa motivada por la libertad que destaque con respecto al orden necesario de las otras causas. Hegel reconoce que la relación de causalidad (justamente porque es una relación, algo que en las anteriores antinomias no ocurría) contiene en sí una contraposición entre aquello que es originario y capaz de dar lugar a una serie de cosas y aquello que es condicionado porque sólo a través de su condición puede a su vez ser causa. La solución es la acción recíproca en la que justamente se zanja el cortocircuito de las causas y la imposibilidad de remontar al origen de una causa primera. La libertad como origen de la causalidad aquí es justamente exigida aunque no aún realizada, o mejor dicho, la solución está esbozada de forma muy preliminar y no suficiente como para satisfacer el problema. También la última antinomia

⁹²⁰ GW 10.1 p. 177; W 4, p. 186.

tiene un curso parecido: concierne al hecho de que si debe haber en el mundo una esencia necesaria o no. Esta antinomia que en realidad es una especie de apéndice⁹²¹ de la precedente, no estaba presente en el anterior manuscrito y por tanto vale la pena resumir las posiciones. La Tesis afirma: debe existir una esencia del mundo. Si remontáramos en la serie de causas llegaríamos a un incondicionado que por ser causa primera debe ser lo necesario para el mundo⁹²².

Antítesis: No existe esencia necesaria ni dentro del mundo ni fuera. Prueba: una causa primera sería extraña a la naturaleza de los fenómenos y por tanto no podría actuar sobre ellos⁹²³. La antinomia se rompe si consideramos cada causa siempre como un acto de libertad a pesar de que tenga una causa a su vez; tener una condición no limita el ejercicio de libertad y el hecho mismo de pensar la causalidad como una relación es ya un acto que destaca por encima de la causalidad misma, esto es, un acto de libertad. Hegel prueba así indirectamente la necesidad de la libertad, o lo que viene a ser dentro de un enfoque sistemático, la reflexión como lugar a partir del cual surge la realidad. Estos pasajes se darán con mucho más detalle en la *Ciencia de la Lógica*, pero podemos observar como ya aquí están condesadas, al menos, las intenciones de Hegel, su proyecto de una Lógica en posición central al sistema. Antes de pasar al bloque final de nuestra investigación, concerniente a la *Ciencia de la Lógica*, resumiré algunos de los puntos que han surgido en este capítulo.

6.5. Conclusión.

A través del análisis de estos textos, hemos podido destacar algunos problemas particularmente significativos y algunos intentos de solución que merecen ser apuntalados en vista de la definitiva solución que Hegel adopta a partir de la *Ciencia de la Lógica*. Estos intentos de solución a veces se manifiestan como oscilaciones entre diversos enfoques en torno al mismo problema, explorando las vías para acomodar el gran tema que se engendra en todos estos años, la reflexión, y al mismo superar uno de los problemas más arduos del criticismo kantiano, a saber, la presencia de las antinomias. Retomemos, pues, los puntos indicados en el comienzo del capítulo.

⁹²¹ De hecho la edición académica no la expone, sino que presenta el parágrafo de la explicación final seguido a la antinomia anterior. Sin embargo, reproduciremos el argumento que sí está presente en la edición Suhrkamp.

⁹²² Cf. W 4, pp. 190-191.

⁹²³ Cf. W 4, pp. 191-192.

Primero: ¿Hegel intenta incorporar la Fenomenología en la Lógica o dar lugar a una síntesis entre ambos momentos? Cómo hemos podido ver hay una oscilación entre los textos que hemos tratado. Sólo el segundo, con su peculiar articulación parece querer realizar esa síntesis, haciendo desembocar la *Fenomenología* en la *Lógica* (pero en ningún caso cabría pensar que la segunda está contenida en la primera). En todo caso, es muy difícil compatibilizar ambos enfoques⁹²⁴: el punto discriminante sería, justamente, si la *Fenomenología* forma parte del sistema o no. Si la *Fenomenología* hiciera parte del sistema, entonces no puede haber síntesis y ni siquiera continuidad con la *Lógica*⁹²⁵. La cesura entre ambas no es sólo una consecuencia de la *Fenomenología* sino también una exigencia de la *Lógica*. Y la *Fenomenología* en fondo no puede hacer parte del sistema, porque el sistema tiene que presentar solamente el saber puro, es decir, ya liberado de los residuos de la conciencia que estaban sembrados aquí y allá en la *Fenomenología*. Ésta es una introducción y la concepción que Hegel tiene de una introducción es clara: nos lleva al umbral de la verdad, pero el ingreso en ella le está vetado. La aparente conciliación entonces ha de resolverse considerando solamente el aspecto teórico de la cuestión, y depurándolo de lo que pueden ser las formulaciones de carácter didáctico o las exigencias de Hegel de explicar una trayectoria más clara de su pensamiento. Evidentemente Hegel no se arrepiente de la *Fenomenología* en sí, pero comprende que el paradigma teórico donde el saber sistemático ha de expresarse, no puede ser ese. Esto se comprende mejor con el segundo punto, relativo a las antinomias: el contenido de las antinomias, como sabemos, representa algunos de los problemas relativos al mundo, que es uno de los objetos de la metafísica tradicional; pero también se presenta de una forma similar a las experiencias que la conciencia afronta en la *Fenomenología*, es decir, por una contraposición inmediata que pone de relieve principalmente la finitud de quien pone dicha contraposición.

⁹²⁴ Con respecto esa incompatibilidad nos referimos principalmente a la arquitectura sistemática del pensamiento de Hegel, no sin embargo a ciertas estructuras especulativas que si son análogas: «Beide System-Entwürfe enthalten nicht grundlegend voneinander verschiedene Kategorien; sie werden von Hegel nur in differenten Begründungszusammenhängen - im Zusammenhang der geschichtlich-kulturellen Erfahrung des naiven Bewußtseins und im Zusammenhang des wissenschaftlichen Denkens entwickelt» (C. Weckwert, *Sein unter dem Aspekt einer Forschungslogik. Zur unterschiedlichen Strukturierung des logischen und phänomenologischen Wissens bei Hegel* en A. Arndt, C. Iber (hgs.), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, De Gruyter, Berlin, 2009, p. 58).

⁹²⁵ Cf. R-P. Horstmann, *Der Anfang vor dem Anfang. Zum Verhältnis der Logik zur Phänomenologie des Geistes* en A. Friedrich Koch, F. Schick, K. Vieweg, C. Wirsing (Hgs.), *Hegel 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Meiner, Hamburg, 2014, pp. 44-51.

Y en esto, justamente la antinomia sobre la libertad cobra vital importancia. Recordemos el capítulo de la fuerza y el entendimiento en la *Fenomenología*: el juego de las fuerzas no es más que la disolución de la contraposición entre la libertad y necesidad del mundo, entre lo interior y lo exterior. Por esta razón, esta antinomia se sitúa en la dialéctica de la relación autónoma, esto en el pasaje hacia la lógica subjetiva, correspondiendo a lo que luego será la *Realidad efectiva* de la *Doctrina de la esencia*, lugar en el que después de haber atravesado la más profunda negatividad del fundamento, brota para recuperar la existencia de la misma manera que, después del convulso juego de fuerzas de la *Fenomenología*, finalmente se alcanzaba la vida de la autoconciencia. Se trata de un posible paralelismo entre momentos de las dos obras, pero también podemos traer a colación un motivo teórico: a saber, la relación de causalidad es ya, también en Kant, una categoría dinámica, y por tanto, requiere necesariamente un contexto relacional. La diferencia (y el avance) de Hegel con respecto a Kant está en el hecho de pensar toda relación en tres términos y no en dos, ya que el sujeto cobra una función activa y no queda como una mera cópula lógica. El sujeto, que no ya el entendimiento, es agente activo, como reflexión, en esa relación. La causalidad, esto es, la relación entre una causa y su efecto, requiere el reconocimiento de cada uno de los elementos y su posible reconfiguración (a saber, que un efecto pueda ser a su vez causa). Este reconocimiento consiste en considerar que una causa es causa y que un efecto es un efecto de causa, y viceversa. Y es justamente ese reconocimiento el que implica el acto de libertad, que permite romper el proceder rígido que hasta ahora las antinomias presentaban. En tal sentido, podemos notar que la línea de solución del problema de la relación entre libertad y necesidad está trazada para ser más adecuadamente desarrollada en la *Ciencia de la Lógica*.

7. La Ciencia de la Lógica: de la contradicción al sistema.

7.1. Introducción.

La *Ciencia de la Lógica* es el punto necesario en el que toda nuestra investigación precedente ha de desembocar. No podría ser de otra forma ya que, justamente, el hilo conductor que nos ha llevado hasta aquí ha sido, no solamente la lógica, sino lo Lógico (*das Logische*) en su surgimiento y evolución a través del pensamiento hegeliano. Y no cabría otra conclusión posible para verificar la importancia y la tensión teórica de los temas tratados: la antinomia y la reflexión. La primera, como hemos visto, no aparece explícitamente en todas las obras que hemos tratado, pero no deja de ser la figura lógica que mejor representa la constante lucha de Hegel por superar toda finitud del entendimiento cuando éste se aplique a la contraposición entre finito e infinito, entre mundo sensible y suprasensible, entre objetividad y subjetividad, sólo por recordar algunas de las parejas de conceptos sobre las que las filosofías del entendimiento construían su edificio teórico. De todo ello, la antinomia es la figura más significativa y de la cual Hegel sigue ocupándose incluso en la *Ciencia de la Lógica*. Es cierto que las antinomias correspondientes a las categorías matemáticas están reducidas a meras anotaciones, *Anmerkungen*, en la parte que les corresponde, justamente, en la sección de la *Cantidad*; sin embargo, la antinomia relativa a la libertad trascendental, mucho más importante y ya presente *sottovoce* incluso en la *Fenomenología*, se resolverá solamente en el tramo final de la Doctrina de la Esencia, esto es, en la *Wechselwirkung*, con una importante proyección en la Lógica subjetiva y específicamente en la Teleología. Como veremos, no se trata de una colocación casual, en absoluto, sino muy significativa no sólo para el discurso concerniente a las antinomias, sino también para el entero sistema hegeliano.

La reflexión, sin embargo, es algo más que un capítulo de la lógica hegeliana: seguramente es uno de los puntos axiales de todo el recorrido de Hegel, pero, aun así, no deja de ser un momento lleno de complicaciones. Desde su ser objeto de crítica en el joven Hegel, pasando por su rehabilitación en los primeros esbozos de lógica, hasta su dilatado e innovador lugar que encuentra en la Doctrina de la esencia, la reflexión no ha dejado de ser un elemento siempre central y al mismo tiempo dinámico, susceptible de evolución, problemático y potencial, al mismo tiempo. Objeto de esta parte de nuestro

estudio será, por tanto, mostrar el estado de la reflexión en la Ciencia de la Lógica, tanto en su figura tematizada como en su función constante y reiterada.

Para alcanzar a ver las consecuencias de la función de la reflexión en el edificio sistemático debemos, ante todo entrar en el texto hegeliano, con sus asperezas y dificultades, para construir coherentemente nuestras conclusiones. La sección se articulará en cuatro partes temáticas (algunas de las cuales divididas a su vez): 1) en primer lugar, se retomará el problema de la introducción en el saber verdadero, constatando los últimos esfuerzos de Hegel por superar el planteamiento subjetivo de la *Fenomenología del Espíritu*, esto es, el Yo y la conciencia; 2) seguidamente nos ocuparemos del lugar que la antinomia ocupa en la parte de la Doctrina del Ser, principalmente en relación a las antinomias matemáticas y a su trato como anotaciones críticas en la sección de la Cantidad; 3) a continuación haremos un salto y nos ocuparemos de la Doctrina de la esencia, a través de la Reflexión, recorriendo el problema del fenómeno y del juego de las fuerzas, ya presente tanto en la lógica de Jena como en la *Fenomenología*; 4) y finalmente nos dedicaremos al problema de la oposición entre libertad y necesidad, que atraviesa especialmente la tercera sección de la Doctrina de la esencia y se proyecta incluso sobre la lógica subjetiva y el problema de la teleología.

Sólo a partir de la reconstrucción de estos momentos podremos comprender la importancia de la reflexión en el sistema hegeliano y de la potencialidad del mismo para una futura y actual propuesta filosófica.

7.2. El problema de la introducción al sistema.

7.2.1. Arquitecturas complejas: la transformación de la metafísica en lógica.

Si comparamos algunos pasajes del Prólogo de la *Fenomenología* con la introducción de la *Ciencia de la Lógica*, parece que Hegel ya ha cerrado el círculo en el que estas dos obras se corresponden, no solamente en relación al contenido sino también en lo concerniente al proyecto del sistema. Sin embargo, no es exactamente así, y el análisis sobre los manuscritos de la *Propedéutica* lo demuestran: la colocación que Hegel asigna a la *Fenomenología* en el sistema es distinta entre 1807 y 1812 y si bien desde ambas perspectivas se contempla el círculo del saber, es bien distinto hacerlo desde dentro, como

en la Lógica, que desde fuera, por muy cerca que sea, como en la *Fenomenología*; la Lógica realiza lo que la *Fenomenología* exigía solamente⁹²⁶.

Hegel abre la introducción de la Ciencia de la Lógica, afirmando que «en ninguna ciencia se siente más fuertemente que en la ciencia de la lógica la necesidad de hacer inicio por la Cosa misma, sin reflexiones preliminares»⁹²⁷; reflexiones preliminares que son las que atañen a las ciencias regionales, particulares, pero también a toda introducción en la filosofía, tal como era la misma *Fenomenología*, al igual que otras forma de entender la lógica, como en el manuscrito jenense de 1804/05, porque las leyes del pensar, esto es el contenido de la lógica, «constituyen una parte de su contenido, y tienen primero que ser fundamentadas en el interior»⁹²⁸. Hegel rompe con la separación entre lógica y metafísica, absorbe la segunda en la primera porque desliga a la lógica de su dimensión formal y puramente preparatoria a un objeto más elevado⁹²⁹. Se rompe esa jerarquía, pero no por simple depotenciamiento de la metafísica (hemos visto como sus objetos clásicos son transformados e interiorizados), sino también por elevación de la lógica a expresión más plena del pensamiento en acto. Y dicha expresión, pensamiento en acto, no hace más que condensar lo que Hegel dice a continuación, a saber, «lo que ella [la lógica] sea no es cosa que ella pueda decir de antemano, sino que sólo su entero tratamiento da a luz este saber de ella misma como su punto final, y como acabamiento suyo»⁹³⁰; pensamiento en acto que muestra su verdad al final del recorrido, como resultado (y aquí sí hay una analogía con la *Fenomenología*). Pero, ¿no decía Hegel que la Ciencia es ya la verdad desde su comienzo, que la lógica es el círculo de ese saber verdadero? Y bien, que la ciencia de la lógica sea ya el círculo del saber verdadero no quiere decir que ese círculo esté expuesto de forma clara desde el principio; a través de la *Fenomenología*, hemos accedido en él, pero ahora hemos de recorrer su circunferencia. Permaneciendo en la metáfora del círculo, podemos añadir que, aun tratándose de un mismo conjunto, no todos los puntos son iguales en la figura; al contrario cada punto, léase cada momento de la lógica, es una

⁹²⁶ La idea de entender la filosofía como Ciencia, como la única Ciencia, es un paso más en la confrontación entre Hegel y Kant y que además encuentra una importante piedra de toque en el concepto de verdad, tal como muestra cf. M. Baum, *Wahrheit bei Kant und Hegel* en D. Henrich, *Kant oder Hegel?*, Klett Cotta, Stuttgart, 1983, pp. 230-249.

⁹²⁷ GW 11, 15 [193].

⁹²⁸ Ibidem.

⁹²⁹ En tal sentido, me parece apropiado hablar de la Lógica hegeliana, entre otras cosas, como una crítica de la metafísica y especialmente una crítica alternativa a la que intenta realizar Kant, tal como destaca Myriam Gerhardt, cf. M. Gerhard, *Logik als Metaphysikkritik* en M. Gerhard, A. Sell, L. de Vos (Hgs.), *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Meiner, Hamburg, 2012, pp. 166-170.

⁹³⁰ GW 11, 15 [193].

expresión distinta del todo. Por tanto, cada pasaje de la lógica es necesario para articular la verdad según la plenitud que contiene en sí, pero que debe de-mostrar. Recordemos que la lógica no es todo el sistema, sino, ahora sí, la primera parte del sistema, el lado objetivo del mismo (justamente en oposición a la persistente subjetividad fenomenológica) y por tanto su contenido ha de estar expuesto según un orden objetivo que de prueba de una completa asunción de la lógica precedente. Sin embargo, esta objetividad no ha de entenderse en oposición a lo subjetivo: esto generaría también una oposición entre forma y contenido, que Hegel claramente descarta, ya que el pensar concipiente tiene la tarea, justamente a través de la lógica, de dar lugar a un concepto que mantenga unidas materia y forma, objetividad y subjetividad. Hegel reivindica la necesidad de pensar abstractamente, que no quiere decir separar las cosas de sus conceptos, sino, por el contrario, pensarlas, concretamente, a través de ellos. Por el contrario las filosofías del entendimiento, del sentido común y de la inmediatez sensible se han dedicado a perder la dignidad del pensar y de la razón y, a causa de ellas, «el saber ha recaído en opinión»⁹³¹. Como cabe pensar, en este conocer, «que aparece como pérdida y retroceso»⁹³², la reflexión tiene sus responsabilidades, pero, en realidad, se trata de un malentendido que Hegel explica así: la reflexión, mostrando los límites de las determinaciones, cumple «el gran paso negativo hacia el verdadero concepto de razón. Pero la comprensión, al quedarse corta, cae en el malentendido de creer que es la razón misma la que incurre en contradicción consigo»⁹³³. La reflexión obra a través de la razón, es su herramienta principal pero su resultado de anulación no ha de confundirse con la verdadera naturaleza de la razón, así como la dialéctica no ha de entenderse como mero instrumento escéptico, sino como método de articulación de la negatividad a través de las figuras históricas de la propia lógica⁹³⁴.

La contradicción, explica Hegel, nos sitúa frente a la posibilidad de alcanzar el verdadero saber racional y frente a esa posibilidad, la filosofía, que Hegel critica, «ha vuelto a huir a la efectiva realidad sensible»⁹³⁵. Pero la crítica más aguda y penetrante es que la filosofía crítica cae en un absurdo ya que afirma no conocer las cosas en sí, pero sí entiende cómo

⁹³¹ GW 11, 17 [195].

⁹³² Ibidem.

⁹³³ GW 11, 17-18 [195-196].

⁹³⁴ Cf. H. Kimmerle, *Explication des Hegelschen Begriffs der Dialektik als Begründungshorizont für die Erforschung ihrer Entstehungsgeschichte* en W. R. Beyer (hg.), *Hegel-Jahrbuch 1974. Referate des X. Internationalen Hegel-Kongresses in Moskau*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1975, pp. 218-223.

⁹³⁵ GW 11, 18 [196].

las cosas se dan fenoménicamente, como «si a un hombre se le atribuyese una correcta intelección con el añadido de que sin embargo, no sería capaz de inteligir nada verdadero, sino sólo lo no verdadero»⁹³⁶. Hegel parece aquí retomar y refinar un argumento contra el escepticismo más trivial: de la misma forma que no se puede negar todo principio sin afirmar al menos ese hecho, tampoco se puede conocer lo no verdadero sin conocer lo verdadero. Además, para Hegel, es también muy improbable que se pueda conocer las leyes de funcionamiento de la aparición del fenómeno y por el contrario, más allá de éste, no haya más que lo incognoscible. Por otro lado, Hegel constata que la filosofía crítica cumple una extraña operación también en el momento en el que intenta aplicar aquellas categorías que consideraba obsoletas para el lado objetivo, en el lado subjetivo, llegando «a considerarlas satisfactorias y a querer encima contentarse con ellas»⁹³⁷. En efecto, el punto fundamental es la confusión que el criticismo haría, según Hegel, entre razón y entendimiento, como si ahí donde la razón no puede, pudiera el entendimiento: evidentemente razón y entendimiento no son lo mismo, y justamente la diferencia está en la naturaleza de la razón que va más allá de las distinciones finitas del entendimiento y que además ha de comprenderse en un sentido histórico. Esto no significa que sea algo relativo o mera expresión de los tiempos, sino que indica, por el contrario, que la razón es capaz de hacerse cargo del bagaje histórico de la filosofía y de irse perfeccionando hasta alcanzar su plenitud.

La línea de ataque hacia Kant y el criticismo no es desde luego nueva, pero aquí, Hegel la llevará a sus más coherentes consecuencias; más allá del arbitrio sobre el lugar en el que Kant coloca el límite entre las facultades, y por tanto, entre mundo interno y mundo suprasensible, lo que le interesa a Hegel es la consistencia de ese límite: el límite no constata la separación sino que justamente la produce, y ahí se juega, como veremos en los siguientes párrafos de nuestra investigación, la posibilidad de afirmar conjuntamente libertad y sistema, reflexión y verdad. Justamente aquí Hegel reconoce un avance respecto al problema del idealismo trascendental, esto es, de Schelling, que «ha reconocido la nulidad del fantasma de la cosa-en-sí, de esa sombra abstracta separada de todo contenido que la filosofía crítica había dejado aún como resto»⁹³⁸. Es la abolición del límite porque al menos acaba con ese intento acotar lo absoluto en el ámbito determinado por el entendimiento, pero no consigue sin embargo, abandonar la

⁹³⁶ Ibidem.

⁹³⁷ Ib.

⁹³⁸ GW 11, 19 [197].

subjetividad, justamente por una razón parecida, a saber, no es posible alcanzar lo absoluto de forma inmediata obviando a todo el recorrido anterior, aun cuando éste fuese inmaduro. No es suficiente exaltar la subjetividad y la inmediatez para poder resolver la adecuada expresión objetiva de la razón, como si dilatando el lugar de la conciencia no quedara nada más que ella y la realidad estuviese absorbida en ella, como si desde lo interior se pudiese fundamentar lo exterior.

Por esta razón, es necesario, dice Hegel, recuperar la lógica que no tiene ciertamente las culpas de esa reciente deriva; en todo caso, «la falta de enjundia de las formas lógicas se halla más bien únicamente en el modo de considerarlas y tratarlas»⁹³⁹, así como en la ausencia de «un basamento firme y una concreción de las determinaciones abstractas»⁹⁴⁰. Aquí Hegel reivindica la necesidad de una nueva lógica especulativa que mantenga unidas la materia y la forma, la realidad y la idealidad. Ahora bien, para que esta reivindicación no se quede solamente en una declaración de intenciones, es necesario afrontar el problema de la introducción a esa lógica. Anteriormente hemos usado la metáfora del círculo (que el mismo Hegel utiliza), y bien, además de la cuestión relativa a la forma en la que los varios momentos del círculo se expresan, existe el problema concerniente a cómo se accede a ese círculo de la ciencia. Parecía que el problema estaba ya zanjado con la *Fenomenología*, pero en realidad, quedan algunos puntos que explicar para finalizar la transición, pero sobre todo para aclarar el lugar que le corresponde a la *Fenomenología* en relación al sistema. Hegel reconoce la necesidad de la obra de 1807 como introducción para disolver el saber de la conciencia en la verdad, pero el concepto de ciencia que de esa obra brota, no requiere ninguna justificación, y además tampoco la podría aportar, ya que a lo sumo el concepto de ciencia podría ser «llevado a representación, y que lo conseguido sea un tener noticia de ello de manera histórica»⁹⁴¹. El concepto de la ciencia, que surge de la *Fenomenología* nos presenta lo que la Ciencia debería ser, pero aún no lo asume; es el principio formal de la subjetividad desde el punto de vista teórico y la representación objetiva de la ciencia, por el lado histórico. Lo cual, en relación al problema de si la *Fenomenología* pertenece propiamente al círculo de la ciencia, se traduce de forma negativa, ya que ésta «tiene su prueba únicamente en esa necesidad de su propio brotar»⁹⁴², como lógica. Todo lo demás mantendrá un índice de exterioridad

⁹³⁹ Ibidem.

⁹⁴⁰ Ib.

⁹⁴¹ GW 11, 20 [198].

⁹⁴² Ibidem.

eliminable, una serie de presupuestos que no pueden corresponderse con la exigencia de desarrollo inmanente que la ciencia ha de ser. La lógica no tiene, sin embargo, otro presupuesto que el de la *Fenomenología*, pero ésta, mediante el saber absoluto, «es la verdad de todos los modos de conciencia»⁹⁴³, la disolución de la oposición entre verdad y certeza; atención, la verdad de todos los modos de la conciencia, de ella, y por tanto, solamente por su lado, valiendo para la fundamentación de la ciencia propiamente dicha, pero solamente por el lado formal, y no en sus determinaciones de contenido⁹⁴⁴.

La ciencia es la equivalencia entre el pensar y la Cosa en sí misma, esto es, un pensar objetivo, que ha de incluir tanto la materia como la forma y que habría de entenderse como «un sistema de la razón pura»⁹⁴⁵; claramente la referencia a la crítica kantiana es consecuente a la crítica que Hegel dirige hacia ella, donde a la razón no hay que ponerla bajo una crítica sino comprenderla plenamente, ya que su exposición constituye al mismo tiempo la crítica de sus momentos. Y Hegel añade: la lógica «es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un Espíritu finito»⁹⁴⁶. Esta cita, además de sus ecos teológicos, nos deja clara la sucesiva articulación del sistema: lógica, naturaleza, Espíritu; idea-en-sí (como Dios en su esencia eterna), idea fuera de sí (como creación) e idea retomada cabe sí, esto es, como su reafirmación pero ya fuera de su mismidad, por así decirlo, como historia. La analogía teológica puede dar mucho juego⁹⁴⁷ pero limitémonos a notar justamente que la lógica, siendo atemporal, es el centro de todo el proceso, que persiste en las diferentes

⁹⁴³ GW 11, 20-21 [198].

⁹⁴⁴ Como explica Chiereghin: «anche il “sapere assoluto”, come ultima figura, deve tramontare, ma nel tramontare esso diventa “memoria” della scienza, senza la quale questa non potrebbe sorgere né ora né mai. Come *Er-innerung*, il “sapere assoluto” è l’insearsi dello spirito che cala e conserva nella notte dell’autocoscienza tutta l’esperienza della coscienza [...] Lo scetticismo fenomenologico porta a maturazione l’intera massa delle rappresentazioni naturali della coscienza, la cui intelligenza propria rimane sua inconscia memoria fino al sorgere della scienza» (F. Chiereghin, *Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, op. cit., pp. 444-446).

⁹⁴⁵ GW 11, 21 [199].

⁹⁴⁶ Ibidem.

⁹⁴⁷ Claro, habría que aceptar que Hegel fuera un pensador cristiano, algo no del todo falso pero sí bien problemático. A pesar de ello, es curiosa aunque algo simplificadora, por ejemplo, esta analogía de Radermacher sobre la relación entre Dios y la idea en algunos hitos de la historia de la filosofía: «Hegels "Wissenschaft der Logik" kann auch im historischen Zusammenhang der philosophischen Anschauungen über die Ideen gesehen und klassifiziert werden:

Für Platon gibt es Ideen, die dem weltgestaltende Demiurgen vorgegeben sind und die der Welt zugrundeliegen, weil der Demiurg sich nach ihnen richten mußte.

Für Plotin und Augustinus gibt es der Welt voraus gehende und ihr zugrundeliegende Ideen als Gedanken Gottes selbst.

Für Philon und Duns Scotus gibt es von dem weltschaffenden Gott hervorgebrachte Ideen.

Für Hegel ist Gott selbst die Idee, die von Hegel in seiner "Wissenschaft der Logik" dargestellt wird» (H. Radermacher, *Hegels Wissenschaft der Logik: eine Darstellende und erläuternde Einführung*, F. Steiner, Wiesbaden, 1979, p. 18).

manifestaciones de la idea y que por tanto siempre está presente en sus diversos momentos⁹⁴⁸. Pero atención, la articulación del sistema hegeliano en todo caso no se presta a una interpretación trascendente, y en esto Hegel, traza algunas líneas históricas en torno a la centralidad del pensamiento puro como motor de la realidad. Cita en primer lugar a Anaxágoras, para quien el pensamiento es «el principio del mundo»⁹⁴⁹, pero tampoco hay que confundirse con la interpretación platónica de las ideas y pensar que haya un mundo suprasensible. En la idea de articulación de sistema de Hegel no hay espacio para la emanación de una realidad trascendente hacia una efectiva. La extrinsecación de la idea justamente acontece por su negación, no por su transposición; como veremos en el epílogo conclusivo, el movimiento dialéctico y dinámico está presente incluso en el círculo de círculos. Pero el problema de la articulación del todo no puede eludir el problema de la metafísica: en el momento en que Hegel se propone exponer y desarrollar el conocer puro que engendra todo su sistema, y por ende la realidad, no puede evitar especificar que función juega o jugaría en ello la vieja metafísica. ¿Qué ha sido de ella?

A la situación de la metafísica, Hegel dedica justamente el breve prólogo que ahora veremos y afirma ante todo que «lo que antes de este espacio de tiempo [los últimos veinticinco años, como dice el mismo Hegel unas pocas líneas antes], se llamaba metafísica ha sido, por así decirlo, extirpado a la raíz, desapareciendo de la lista de las ciencias»⁹⁵⁰. Hegel se refiere a la acción del criticismo que ha acabado con la metafísica tradicional, sustrayéndole su estatus de ciencia. Hegel mantiene una cierta ambigüedad sobre esta operación: por un lado, reconoce que «es un hecho que el interés por el contenido de la antigua metafísica, por su forma, o por ambas cosas a la vez, se ha perdido»⁹⁵¹ y, por ello, la operación llevada a cabo por el criticismo no estaría priva de méritos. Por otro lado, sin embargo, notemos como Hegel, en esta cita, hace una distinción: el interés por la antigua metafísica se ha perdido tal vez en lo relativo a su contenido (la teología natural, la cosmología o la psicología racional), por su forma, o incluso por ambas, pero esto no significa que el hecho mismo de que haya una exigencia

⁹⁴⁸ La posibilidad de leer la Lógica como el cumplimiento de la teología conlleva también preguntarnos si ante todo no haya de pensarse como el cumplimiento de la ontología, tal como propone y problematiza Doz (Cf. A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Vrin, Paris, 1987, pp. 22-25).

⁹⁴⁹ GW 11, 21 [199].

⁹⁵⁰ GW 11, 5 [183].

⁹⁵¹ Ibidem.

metafísica no tenga legitimidad. A la pregunta kantiana de si es posible la metafísica, Hegel contestaría lo contrario de Kant, así que la liquidación de la metafísica como tal que el criticismo cumple, no es bien vista por Hegel. Éste admite, e incluso admira, la superación de ciertas formas de la metafísica, pero no comparte la idea de superar la metafísica como tal, sin recuperar su máxima aspiración. Además, Hegel, agudo observador de su tiempo, nota como la crítica de la razón «ha servido para justificar desde el lado científico la renuncia del saber especulativo»⁹⁵²; como es natural, la pujanza y el desarrollo de las ciencias (ante todo la física newtoniana que tanto Hegel adversaba) ha impuesto a la filosofía nuevos interrogantes y la transformación de sus formas; en otras palabras, ha impuesto un cambio de paradigma epistemológico de los fundamentos propiamente filosóficos. Pero la disgregación de la antigua metafísica no conlleva *ipso facto* que la filosofía crítico-científica pueda hacerse cargo de todo su legado y, por ello, las exigencias metafísicas se esparcen entre los varios saberes, algunos de los cuales realmente poco rigurosos. A partir de ahí, Hegel ve la derivación del problema puesto por el criticismo en algunas de las más ridículas propuestas (aparentemente) filosóficas, empezando por la exaltación del común entendimiento humano, por «el griterío de la moderna pedagogía»⁹⁵³ y pasando a la teología que, «custodia en tiempos pasados de los misterios especulativos y de la metafísica, había abandonado a unos y a otra para darse a los sentimientos, a lo práctico en sentido popular y a lo erudito en sentido histórico»⁹⁵⁴. Ésta es la forma con la que se llena el vacío de la metafísica en la época actual, para Hegel. Sin embargo, «a la lógica no le ha ido tan mal como a la metafísica»⁹⁵⁵, fundamentalmente por el hecho de que la lógica ayudaría a aprender a pensar, independientemente del contenido, como un método externo a aquello a lo que se aplica⁹⁵⁶, pero claramente esto no es suficiente para que ésta asuma la centralidad que debería tener, sobre todo porque no ha de pensarse ya como un método externo. El

⁹⁵² Ib.

⁹⁵³ Ib.

⁹⁵⁴ GW 11, 6 [183-184].

⁹⁵⁵ Ibidem.

⁹⁵⁶ En efecto podemos observar, aunque sea de forma rápsodica y sin entrar en un tema que exige mucha más atención, que este paradigma de reciclaje de la lógica al servicio de la ciencia se ha mantenido en muchos contextos, en particular en ámbito anglo-sajón. No sólo en la tradición de la filosofía analítica en sí, sino en la misma forma de organizar el enseñamiento de todo aquello que tenga que ver con la filosofía. Por ejemplo, la idea de crear argumentos independientes de su contenido, pero luego aplicables a problemas, por ejemplo, de naturaleza ética, sin comprender una fundamentación propiamente dicha. También es cierto que en el ámbito de la filosofía como tal, para la tradición analítica, es la lógica del propio Hegel la que sobrevive desde un punto de vista teórico, mientras otras partes del sistema se dividen en filosofía política o ética o incluso, una obra como la *Fenomenología* se trata en el ámbito de estudios literarios.

problema viene del propio Kant, en el que esa transformación de la metafísica en lógica comienza a tener lugar y que para Hegel constituye el núcleo desde el cual retomar el camino de la verdadera filosofía, pero con una profunda revisión, ya que como tal esos residuos «son hojas marchitas que caen bajo el empuje de los nuevos brotes, ya nacidos en sus raíces»⁹⁵⁷. Hegel reconoce la afirmación de una nueva época y la imposibilidad de hacer borrón y cuenta nueva: reconoce la exigencia histórica del criticismo porque reconoce la inevitable caducidad de las formas precedentes de la metafísica⁹⁵⁸. Así mismo, Hegel concuerda con que la lógica nunca ha dejado de representar un importante instrumento capaz de atravesar polaridades opuestas como la objetividad y la subjetividad y organizar el saber de una forma nueva y original.

Así pues, la respuesta a qué haya sido de la metafísica es atribuida en parte a la misma filosofía crítica, cuando Hegel afirma, ahora ya al final de la introducción: «es verdad que la filosofía crítica convirtió ya a la metafísica en lógica»⁹⁵⁹. Es cierto que apenas unas páginas antes Hegel había objetado a la filosofía crítica justamente esa apresurada transposición entre lado subjetivo y lado objetivo, a partir de la que se iría configurando la transformación de la metafísica en lógica. Pero resulta bastante evidente para Hegel que el criticismo cumple un importante función en esa operación, reconociendo que incluso «Kant alaba la fortuna de la lógica»⁹⁶⁰; sin embargo, el gesto hegeliano es radicalmente distinto y, en cierta medida, se puede comprobar en esa expresión, ‘sistema de la razón pura’, la verdadera diferencia: por un lado, Kant pretende suprimir el enfoque metafísico, sometiéndolo a la lógica trascendental, que, a los ojos de Hegel pone límites a la razón, en vez de desplegarla adecuadamente⁹⁶¹; mientras que Hegel procede a una

⁹⁵⁷ GW 11, 6 [184].

⁹⁵⁸ Como sabemos, además, para Hegel, el defecto original de toda la filosofía moderna está en el hecho de una subjetividad desmedida, que sin embargo nace justamente por reacción a la incapacidad de la teología y de la filosofía medievales (sabemos del desprecio de Hegel para éstas) de dar respuesta a los problemas que surgían. En cierta medida, la filosofía moderna hasta el propio Hegel sería una larga transición para superar la rigidez medieval, a través del gran mérito de la introducción de la subjetividad, que sin embargo ha de ser perfeccionada. Y tal vez cabe apuntar, en esta dirección, que la idea a menudo evocada del propio Hegel de recuperar y reactualizar la filosofía aristotélica tenga justamente el sentido de reconducir la subjetividad dentro de ciertos límites, a través de la retraducción de algunos de sus conceptos claves, por ejemplo el de *Energeia* como subjetividad, tal como apunta Alfredo Ferrarin. (Cf. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2004, pp. 15-27).

⁹⁵⁹ GW 11, 22 [200]. Igualmente sobre la función de Aristóteles sobre este tema, cf. E. Ficara, *Logik und Metaphysik* en A. Koch, F. Schick, K. Vieweg, C. Wirsing (Hgs.), *Hegel 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Meiner, Hamburg, 2014, pp. 245-251.

⁹⁶⁰ GW 11, 6 [184].

⁹⁶¹ Sobre el divergente planteamiento de los autores en las páginas iniciales de la *Ciencia de la Lógica*, cf. A. Nuzzo, *General Logic, Transcendental Logic, Dialectic-Speculative Logic* en L. Fonnesu, L. Ziglioli (Hgs.) *System und Logik bei Hegel*, Olms, Hildesheim, 2016, pp. 64-71.

interiorización de la metafísica en la lógica para recuperar su antigua aspiración de expresar la realidad en conceptos, eliminando la separación entre el sujeto y su objeto⁹⁶². A partir de este criterio se juega toda distinción entre una lógica que pueda estar realmente al servicio del verdadero saber o por el contrario sean meras «reglas facilitadas por los manuales dentro de la llamada lógica aplicada»⁹⁶³, un método que «tiene más o menos la forma de una ciencia empírica»⁹⁶⁴. Ciencias empíricas a las que Hegel respeta, pero cuyo método no se puede aplicar a la filosofía, algo que incluso Spinoza o Wolff, afirma Hegel, han intentado hacer, especialmente con las matemáticas. Sin embargo el único método que cabe es el ya expuesto en la *Fenomenología*, a saber el de la negación dialéctica y la proposición especulativa y así también «tiene que formarse igualmente el sistema de los conceptos y, en un curso incesante, puro, sin inmiscusión de nada externo, darse a sí mismo acabamiento»⁹⁶⁵. No hay fundamental diferencia metodológica con respecto a la *Fenomenología*, aunque si hay evidentemente un contenido distinto. Sin embargo es en la Lógica que la dialéctica se hace propiamente método, porque es a partir del círculo de la ciencia que, justamente por haber entrado en el terreno de la reflexión especulativa, la dialéctica no es ya la simple negación que se da lugar por el choque de exterioridades, manteniendo un perfil escéptico-crítico, sino que conscientemente surge del objeto mismo que requiere de un método para la exposición. Por el contrario, toda articulación, división o anticipación que pueda comparecer de antemano, explica Hegel, es funcional a la exposición de conjunto pero lo es por razones discursivas o históricas, no por una exterioridad del contenido mismo, mientras que lo propiamente dialéctico consiste «en la captación de lo contrapuesto en su unidad o de lo positivo en lo negativo»⁹⁶⁶, a saber, en el pensamiento en el acto en que piensa esa unidad, desde sí mismo y no como reflexión exterior. Pero ahí está la metafísica, interiorizada: cada figura de la lógica, se hace eco de la más alta tradición del pensar abstracto⁹⁶⁷.

⁹⁶² Cf. K. de Boer, *Kant, Hegel et le système de la raison pure* en B. Mabilie, J-F. Kervégan (eds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS éditions, Paris, 2012, pp. 250-252.

⁹⁶³ GW 11, 23 [201].

⁹⁶⁴ GW 11, 24 [202].

⁹⁶⁵ GW 11, 25 [203].

⁹⁶⁶ GW 11, 27 [205].

⁹⁶⁷ Claramente esta operación de interiorización de la metafísica implica tener consciencia de la novedad de esta lógica, en caso contrario, no podríamos considerar a la *Ciencia de la Lógica* como una obra coherente. Cf. Lorenz Bruno Puntel, « *Qu'est-ce qui est "logique" dans la Science de la logique de Hegel ?* » en *Laval théologique et philosophique*, vol. 37, n° 3, 1981, pp. 343-344.

La lógica, «en su figura externa, sería semejante a la habitual presentación de esa ciencia»⁹⁶⁸, pero la diferencia está justamente en esa capacidad de ver la dialéctica en acto, vivificando las figuras de la lógica tradicional y dando una visión de conjunto; por ello es necesario llegar al final del recorrido, para ver la idea desplegada en el círculo de la verdad. En el reino de las sombras que es la lógica, «el pensamiento llega a sentirse en su casa y, por medio de ello, a ser la fuerza inconsciente de acoger la múltiple variedad restante de nociones y ciencias»⁹⁶⁹. Así Hegel presenta el alcance especulativo de su lógica transfigurada, desde su método, sus intenciones y finalmente su conexión con el resto del saber...pero queda aún comprender por dónde ha de hacerse el inicio de esta nueva ciencia.

7.2.2. Fin de la transición: absolución de la *Fenomenología del Espíritu*.

En efecto, *¿por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?* es el título de un texto preliminar a la Doctrina del Ser que Hegel coloca justo después de la Introducción y que evoca el mismo problema de la *Fenomenología del Espíritu*⁹⁷⁰, a saber, cómo se tiene acceso a la verdadera ciencia, valorando si la operación llevada a cabo por la obra de 1807 sea suficiente al menos para introducirnos en el verdadero saber.

Como vimos, las consideraciones finales del Prólogo de la *Fenomenología* nos ayudan a comprender el sentido de su transición hacia la *Lógica*, pero sin realizarla completamente. De algunas de las dificultades que se verifican en esa transición hemos dado cuenta en el capítulo dedicado a la *Propedéutica*, sin embargo, es necesario retomar el mismo problema ahora desde un punto de vista, que debería corresponder a un resultado más satisfactorio y dar un paso más para entender el sentido y la función de las primeras categorías (ser, nada, devenir) de la *Ciencia de la Lógica*, justamente para comprenderlas en el marco de un saber ya no fenomenológico, sino científico⁹⁷¹. En tal sentido, la pregunta *¿Por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?* concierne al problema del inicio, ciertamente, pero concretamente del inicio de la ciencia, y más específicamente de

⁹⁶⁸ GW 11, 27 [205].

⁹⁶⁹ GW 11, 29 [207].

⁹⁷⁰ Además, como ha subrayado Sobotka, contiene ciertas alusiones a la figura de Reinhold. Cf. M. Sobotka, *Hegels Abhandlung Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? und Reinholds Beyträge* en A. Arndt, C. Iber (hgs.), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, De Gruyter, Berlin, 2009, pp. 80-89.

⁹⁷¹ Por la economía del discurso de nuestra investigación, no me podré dedicar de forma exhaustiva a las primeras categorías y al inicio del desarrollo de la lógica en las mismas; sin embargo, consciente de la importancia de este problema, aprovecharé del texto preliminar que nos ocupa ahora, para intentar afrontar, al menos lateralmente, los puntos fundamentales.

la ciencia pura, es decir, de la lógica. Un inicio hipotético, casual o provisional, tal como era el caso de la *Fenomenología* (de hecho, recordemos el subtítulo de la obra de 1807: *ciencia de la experiencia de la conciencia*) está indiscutiblemente vetado. La alternativa puede ser por tanto ¿un ser o un hecho indiscutiblemente verdadero y necesariamente fundamentado desde el principio, (por ejemplo, Dios) y a partir del cual deducir todo lo demás? La pregunta, retórica de por sí, nos vale para dejar bien claro que no es esa la opción de Hegel; recordemos además que, en la intención de interiorizar e comprender la metafísica en la lógica, Hegel incluye también los objetos de la *metaphysica specialis*, uno de los cuales, sino el principal, es justamente Dios. En fin, de nada hubiera servido la *Fenomenología* y su función introductoria al sistema si, llegados a los albores de la Ciencia, nos pudiésemos conformar con tomar, otra vez, un objeto particular de la metafísica tradicional. Hegel escribe que «el saber puro, recogido en esta unidad, ha asumido tanto toda referencia a otro como la mediación, y es inmediatez simple»⁹⁷², es decir que, en el saber absoluto, el sujeto, ya plenamente desplegado como Espíritu, tiene igual acceso a toda experiencia, y ha realizado la mediación en todas y en cada una de ellas hasta recogerlas en una unidad que constituye, por tanto, un momento de simplicidad e inmediatez. Lo máximamente mediado se vuelve inmediato porque ha alcanzado el grado en el que los términos de la oposición que estaban sujetos a la constante mediación se han disuelto en ese saber absoluto. Aun así, esta «inmediatez simple es ella misma una expresión propia de la reflexión [...] en su expresión verdadera, esta inmediatez simple es el ser puro, o es ser en general; ser, nada más, sin ninguna determinación y plenificación ulteriores»⁹⁷³. Con esto, Hegel pretende decir que todo inicio de la ciencia no puede corresponder con un inicio natural y que, por tanto, dicho inicio ha de ser siempre reflexionado; por otro lado, al igual que no es posible presuponer un inicio natural empírico, tampoco es posible presuponer un objeto suprasensible que fundamente todo lo demás. No queda, por ende, que una unidad que tiene referencia a todo lo que contiene en sí, pero que en sí misma es absolutamente indeterminada, a saber, el ser puro. Este ser puro nos introduce en el círculo de la ciencia, dentro del cual todo ha de moverse, pero al estar al inicio y «al estar carente de contenido, no llega aún a ser de verdad conocido, pues él [el ser] está al inicio, es decir antes todavía de la ciencia»⁹⁷⁴. El saber puro, esto es, la filosofía como Ciencia, «no da más que esta determinación negativa: que el inicio

⁹⁷² GW 11, 33 [215].

⁹⁷³ Ibidem.

⁹⁷⁴ GW 11, 35 [217].

debe ser abstracto»⁹⁷⁵. En cierto modo, si la *Fenomenología* terminaba sin ningún contenido particular, también la *Lógica* presenta, en su comienzo, un inicio que en realidad ya ha acontecido⁹⁷⁶, y esto en razón del hecho de que «la marcha hacia delante en la filosofía es más bien un ir hacia atrás y un fundamentar»⁹⁷⁷, así que en momentos como éstos no cabe tematización positiva ni justificación. El elemento que ocupa el espacio lógico de esta transición viene a ser pura negatividad: ésta es, para Hegel, aquello que más adecuadamente se corresponde con lo Absoluto, antes de su exposición en la Ciencia de la lógica. Ahora bien, es cierto que aquí hay una analogía entre la *Fenomenología* y la *Lógica* ya que también la conciencia del saber fenomenológico estaba marcada por una negatividad, pero, en ese caso, la negatividad era la marca de la exterioridad y de la desigualdad de la relación entre el sujeto y su objeto; aquí, sin embargo, la negatividad es el advertirse del pensamiento mismo. La negatividad es el movimiento inicial que ha de concebirse ya como correspondencia y equivalencia del acto del pensar y de lo pensado. Éste es el pensamiento del inicio que justamente por cuanto dicho debe ser también abstracto⁹⁷⁸: es un vértigo que deja una marca, que es no susceptible de ser reproducido como tal, porque esto implicaría separar lo que está unido desde siempre, pero que tampoco puede ser ignorado porque si existe la posibilidad de un saber filosófico, es justamente gracias a ese gesto inicial, necesario cuanto fuera de alcance⁹⁷⁹. Al igual que la proposición especulativa asumía sus términos y tenía su verdad en el movimiento de mediación de aquellos, también el pensamiento del inicio responde a la misma dinámica: es imposible demostrar la verdad de cada uno de los momentos que componen la unidad del pensar porque si intentásemos hacerlo nos quedaríamos con meras reflexiones exteriores: «el Inicio no es ni el ser ni la nada, ni la intuición (el pensar vacío) ni lo intuitivo (el pensamiento puro), sino el movimiento en el que ambas parejas

⁹⁷⁵ GW 11, 36 [218].

⁹⁷⁶ Remarcando la influencia persistente de Hölderlin incluso sobre el Hegel de la Ciencia de la Lógica, Marzoa, destaca que «la inicial asunción de la crítica hölderliniana por Hegel es, dado que se demuestra que la reflexión no puede ser ni primero ni absoluto, situar lo primero o lo absoluto por así decir “antes” de la reflexión» (F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Visor, Madrid, 1995, p. 36).

⁹⁷⁷ GW 11, 34 [216].

⁹⁷⁸ Al mismo tiempo, no ha de entenderse la necesidad del ser abstracto de ese inicio como un presupuesto; al contrario, justamente por ser abstracto no puede tener determinaciones y no puede, por tanto, expresar la conjunción entre realidad y pensamiento. Sobre la cuestión del inicio, cf. H. F. Fulda, *Über den spekulativen Anfang*, en D. Henrich/ H. Wagner (hgs.), *Subjektivität Und Metaphysik. Festschrift Für Wolfgang Cramer*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1966, pp. 118-127.

⁹⁷⁹ Y justamente a propósito de las primeras categorías, escribe Massolo: «Ma perche l'essere e il nulla passano l'uno nell'altro? Questo passaggio, viene affermato all'inizio, e reso possibile dalla opposizione alla determinatezza; ma e un vero passaggio? Intelligibile e certamente quello che Hegel dice, ma piu di un passare, abbiamo visto, si tratta di un passato» (A. Massolo, *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, Giunti, Firenze, 1967, p. 6).

(aquí, da exactamente igual hablar de un par o del otro) se vuelcan e intercambian función y sentido, ya de siempre»⁹⁸⁰. Inicio atravesado por una negatividad absoluta, que por ser precisamente ab-soluta (a saber, completamente desligada y sin referencia), pasa a ser (o mejor dicho, ya ha pasado a ser) reflexión, mediación que mantiene vivo el pensar incluso en las categorías más escurridizas, como aquellas que están en el límite mismo de la pensabilidad⁹⁸¹. Este movimiento impone un planteamiento radical contra toda lógica de presupuestos y del pensamiento separado de la realidad porque introduce el principio de mediación en el origen, pero de un origen borrado, del que no podemos rendir cuentas⁹⁸². No existe la posibilidad de un pensar vacío, sin objeto, así como no es posible un pensamiento puro, a saber un objeto pensado sin la acción de pensar; pero, y esto es importante, la imposibilidad de considerar un inicio del pensar que no sea ya un movimiento no tiene que ver con una posible anterioridad de esos términos inanalizables con respecto a la mediación: no se trata de que sean anteriores cronológicamente, y ni siquiera lógicamente; se trata, más bien, de que la mediación, que es el inicio del pensar, se desborda con respecto a los términos; esto es, en el momento en que intentamos pensarlos por separado, nuestro pensamiento ya ha recorrido todas los puntos de la relación y, por tanto, se ha constituido ya como un pensamiento reflexivo⁹⁸³. En cierto modo, no podemos abrir la caja de Pandora del pensamiento y pedir que todo salga en el orden que nos gustaría: esto hay que hacerlo siempre después, (¿no es acaso éste el perenne retraso de la filosofía?) y siempre reflexivamente. Ahora bien, el movimiento inicial del pensamiento, desbordado respecto a sí mismo y en su indisoluble unidad, adquiere concreción y determinidad como sujeto, a la vez que éste se constituye a partir de esa negatividad. Claro está que este sujeto no es el sujeto empírico y tampoco un sujeto meramente lógico (de una lógica subjetiva formal). Si quisiéramos buscar alguna afinidad con este movimiento en el que el sujeto se constituye a partir de la negatividad, deberíamos hacerlo más bien en Fichte. No tanto en la posición del sujeto tal como puesto en el primer principio de la *Grundlage* (algo que en realidad vale sólo, aquí también,

⁹⁸⁰ F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit. p. 608.

⁹⁸¹ Las páginas iniciales de la *Ciencia de la Lógica* son un ejemplo excelente para mostrar algunas de las dificultades fundamentales en torno al estatuto y al función de la dialéctica, como indicado en cf. R-P. Horstmann, *Schwierigkeit und Voraussetzungen der dialektischen Philosophie Hegels* en R-P. Horstmann (hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990, pp. 15-16.

⁹⁸² Éste es probablemente el sentido y el trasfondo lógico de la deducción Ser-nada-devenir. Para una de las últimas y más claras reconstrucciones de ese pasaje, cf. A. Koch, *Sein – Nichts – Werden* en A. Arndt, C. Iber (hgs), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, De Gruyter, Berlin, 2009, pp. 140-157.

⁹⁸³ De hecho, cada uno de los términos puede ser pensado sólo reflexivamente (exactamente como estamos haciendo ahora, mientras escribimos sobre ellos) y, por tanto, tienen su verdad en su asunción reflexiva.

como justificación lógica, y por ende reflexiva), sino ya a partir del tercer principio, que es él que da lugar a un ser determinado⁹⁸⁴. El Yo divisible que se constituye por oposición, esto es *negativamente*, a un No Yo también divisible es un sujeto que reúne el lado práctico y el teórico. Hegel cambia el contexto y el lenguaje pero conserva y retoma ese giro especulativo en el que el verdadero inicio, es decir el que se puede expresar racionalmente, está situado en la determinidad y que desecha, por tanto, un pensamiento previo a cualquier situación concreta. De hecho, se podría decir que el eco fichteano es indicativo del problema del lugar del Yo, esto es, de la singularidad, en el proceso de lo Lógico que a través del uso especulativo de la reflexión culmina justamente en la lógica subjetiva⁹⁸⁵. Por tanto, hay pensamiento donde hay sujeto y este sujeto es el punto de concreción en el que pensamiento vacío y pensamiento puro dejan de ser abstracciones⁹⁸⁶. El sujeto está por tanto *sujeto* al pensar⁹⁸⁷, está anclado en la negatividad que lo constituye y pasa a ser un pensamiento determinado; pero esta negatividad no es un mero signo lógico, sino que es la marca mediante la cual el pensamiento es ya, desde siempre, un contragolpe con respecto a la substancia. La negatividad es ya mediación entre pensamiento y substancia: no es unilateralmente la inmediatez de la naturaleza, ni tampoco la existencia de un pensar que gira en un vacío atemporal. La negatividad es el movimiento que se tematiza en la reflexión. Dicho de otro modo, la reflexión es la negatividad que se constituye como figura inicial del pensamiento determinado: el sujeto está marcado en su constitución por su decidirse a pensar. La reflexión, y por ende todo pensar, es un acto libre, que nos permite pasar de un Yo desdoblado o de una conciencia infeliz, a un sujeto atravesado por la experiencia de la existencia.

En momentos en los que se plantean cuestiones tan capitales como *por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia*, la reflexión se revela como el núcleo del pensamiento hegeliano, y esto implica la permanencia de un resto reflexivo en todo proceso lógico.

⁹⁸⁴ Cf. Fichte, *Werke I*, p. 110 [*Basamento de la Doctrina de la ciencia*, ed. cit., p. 26]. También cf. J. Cruz Cruz, *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, EUNSA, Navarra 2003, pp. 118-125, para una explicación clara y esencial de estos pasajes.

⁹⁸⁵ Cf. P. Reisinger, *Reflexion und Ichbegriff* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 6*, Bouvier, Bonn, 1970, pp. 231-266.

⁹⁸⁶ Que este punto del pensamiento hegeliano tenga asonancias con la *Grundlage* fichteana lo podemos también observar a partir del problema del sujeto en el primer Fichte, cf. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* en D. Henrich, H. Wagner (hgs.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift Für Wolfgang Cramer*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1966, pp. 188-202.

⁹⁸⁷ Algo que ya está presente en Kant y en su dificultad de definir al sujeto, como señala Duque: «Más que un centro, el 'yo' es en Kant un *kéntron*, en el sentido griego del término: un punto, un pinchazo o agujero; más que un fundamento, un *fondo* sin fuste ni sustancia» (F. Duque, *Contra el humanismo*, Abada, Madrid, 2003, pp. 71-72).

Pero este resto no ha de entenderse como un incómodo residuo que se resiste al inexorable avanzar lógico de un pensamiento extraño al sujeto y a la realidad, sino más bien como el carácter más íntimo de la inquietud del pensar que impide que el proceso dialéctico llegue a cerrarse⁹⁸⁸. Esto implica que la reflexión, en cuanto producto y posibilidad generados por el inicio del pensar, siempre va a estar presente, incluso en los momentos más rarefactos de la *Lógica*, bajo la forma de una reiteración constante de su gesto constituyente; la reflexión es el método de la *Lógica*, sólo que este método no es exterior a la Cosa del pensar, sino inmanente a la misma, no es orientación previa sino más bien un eje de articulación en torno al que las determinaciones tienden a desarrollarse y a resolverse⁹⁸⁹. En cuanto resto, la reflexión descentra las determinaciones a medida que se van consolidando y vuelve a poner en discusión las identidades que se conforman en el proceso lógico. Sin ese resto reflexivo, la lógica no sería más que una lógica formal. Esta negatividad corresponde en su raíz más profunda con la subjetividad que animaba la filosofía hegeliana desde sus comienzos, pero ya no se trata de una reflexión que simplemente separa, a saber una exterioridad, sino que ha sido transfigurada hasta el punto de ser la condición de posibilidad de todo pensar.

Pero volviendo al texto de la *Lógica*, hemos de destacar que las primeras categorías del ser son un tránsito entre un inicio (ser y nada), del que no se puede hacer otra cosa que advertir su haber ya sido y que puede justificarse sólo reflexivamente, y un pensamiento capaz ya de ponerse en marcha (de devenir, pero en realidad ya como devenido) y de dar lugar a sus determinaciones. En cierto modo, la única forma de entender descriptivamente el pasaje entre ser-nada-devenir y ser determinado es posponer levemente el inicio de la *Lógica* con respecto al comienzo del texto⁹⁹⁰, ya que «lo que se inicia ya es»⁹⁹¹, y comprender que en ese pasaje se elimina toda interferencia de cualquier aportación

⁹⁸⁸ Aunque no de grande ayuda en el respecto filológico, es interesante el libro de Jean-Luc Nancy, (*Hegel. L'inquietude du negatif*, Hachette, Paris, 1997), en el que se insiste particularmente sobre la cuestión de la inquietud como esencia más íntima de todo el pensamiento hegeliano.

⁹⁸⁹ Sobre esta cuestión fundamental y, justamente en relación al problema de la subjetividad, Cf. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p. 313 y ss.

⁹⁹⁰ El comienzo (que no ya el inicio) de la *Ciencia de la Lógica* fue objeto de críticas desde su publicación y en numerosas ocasiones se ha destacado la imposibilidad de pensar esa articulación entre ser, nada y devenir. Para integrar la interpretación aquí dada y profundizar en esta problemática, remito al excelente texto de Dieter Henrich, *El comienzo de la Lógica en Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, 1990, pp. 61-74, también al volumen, J. Biard, D. Buvat, J-F. Kervegan, J-F. Kling, A. La Croix, A. Lecrivain, M. Slubicki, *Introduction À La Lecture De La Science De La Logique De Hegel. L'être*, Aubier-Montaigne, París, pp. 35-44, así como a A. Arndt, *Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik* en A. Arndt, C. Iber (hgs.), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, De Gruyter, Berlin, 2009, pp. 126-139.

⁹⁹¹ GW 11, 37 [219].

exterior y se entra plenamente en el objeto de la ciencia, asumiendo también la reflexión como elemento que le es esencial.

¿Qué tenemos entonces al inicio de esta *Lógica*? ¿Tal vez lo mismo que al final de la *Fenomenología del Espíritu*? Es cierto que hay parecidos entre el final de una y el comienzo de la otra, pero no es lo mismo. Al saber absoluto se había llegado mediante una experiencia de la conciencia que a lo largo de su recorrido había ido interiorizando aquello a lo que se enfrentaba. Se trataba de un catálogo muy rico y potencialmente aún ampliable pero que mantenía un notable índice de exterioridad y que requería de algunas “ayudas” para progresar hasta su meta. Esto significa que el saber absoluto es en parte un resultado artificial y que ha utilizado un método “reconstructivo” (y por tanto, a *posteriori*): la *Fenomenología* representa «el trabajo de lo negativo»⁹⁹², esto es, la potencia de lo negativo ya aplicada a una relación de la conciencia natural, cargada de presupuestos; sin embargo el comienzo del pensar muestra la potencia de lo negativo, es su constituirse como tal. Esto implica, por otro lado, que lo absoluto asume un distinto significado en las dos obras: en la *Fenomenología*, lo absoluto no deja de ser un *presupuesto* que hay justificar mediante y en figuras de la conciencia, mientras que en la *Lógica* lo absoluto está ya puesto, en su unidad simple, para ser desarrollado inmanentemente⁹⁹³. El inicio de la lógica es ya un pensar especulativo⁹⁹⁴, es decir un pensar que se sostiene por sí mismo y que es capaz de encadenar sus determinaciones a través de su motor dialéctico: éste es la reflexión, pero no ya exterior, sino asumida e interiorizada, introducida en el punto más decisivo, en el momento mismo en el que da lugar al inicio del pensar. Entonces, si el inicio de la *Lógica* no está basado sobre una serie de presuposiciones, cabe considerar que no pueda fundar, en sentido fuerte, el contenido lógico⁹⁹⁵, (es decir, de forma tal que todas sus determinaciones se puedan deducir automáticamente): «el saber puro no da más que esta determinación negativa: que

⁹⁹² GW 9, 18 [2010, 73].

⁹⁹³ Implicando además un explícito programa de reforma de la filosofía precedente, como veremos. Cf. Friedrike Schick, *Einleitende Überlegungen zum Programm der Wissenschaft der Logik* en A. Koch, F. Schick (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin 2002, pp. 1-9.

⁹⁹⁴ Éste un requisito imprescindible para la lógica, porque se hace explícito lo Lógico (das Logische) que ya estaba presente en la *Fenomenología*, pero que se ceñía a los límites estructurales de esa ciencia de la experiencia de la conciencia. Cf. C. Iber, *Was will Hegel eigentlich mit seiner Wissenschaft der Logik? Kleine Einführung in Hegels Logik* en A. Arndt, C. Iber (hgs.), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, De Gruyter, Berlin, 2009, pp. 16-17.

⁹⁹⁵ O como dice claramente Henrich: «Die Methode Hegels am Anfang der Logik ist also das Gegenteil einer Konstruktion» (D. Henrich, *Anfang und Methode*, en H-G. Gadamer (Hrgs.), *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, Bouvier, Bonn, 1962, p. 31).

el inicio debe ser abstracto»⁹⁹⁶, afirma Hegel⁹⁹⁷. Ello tiene una implicación de considerable relieve: si no hay peso sobre el inicio tampoco puede haber obsesión por el origen y, por ende, las críticas hacia el pensamiento de Hegel como una filosofía de la totalidad y la identidad, son más bien carentes de sentido. La expresión del ser de la que podemos hacer experiencia⁹⁹⁸ es ya la existencia; pero el inicio, considerado analíticamente, no puede ser más que abstracto. Abstracto, porque justamente deriva del resultado fenomenológico que ha despejado la vía de acceso al saber verdadero; sin el recorrido de la *Fenomenología*, la intuición intelectual aparece incluso como «uno de los estados empíricos de la conciencia»⁹⁹⁹. En las últimas líneas de este texto, Hegel critica la intuición intelectual por querer comenzar por algo concreto e inmediato, algo que llevaría nuevamente al Yo empírico. La vía hegeliana busca lo concreto pero a través de la mediación y la negación, y el primer momento positivo de éstas es la inmediatez. La transición con respecto a la *Fenomenología* se cumple cuando el pensamiento podrá empezar por la Cosa misma sin necesidad de instrumentos accesorios, sino sacando a la luz mediante una dialéctica inmanente, el contenido del saber verdadero.

7.3. La antinomia: lugar del límite de la razón.

7.3.1. La superación de la antinomia como ruptura de la arquitectónica kantiana.

Como decíamos en la introducción del presente capítulo, y coherentemente con el recorrido trazado a lo largo del pensamiento hegeliano de estos años, la antinomia representa el punto más alto del pensamiento bajo la forma del entendimiento, tal como Hegel lo entendía, ya desde el *Differenzschrift*; sin embargo la antinomia representa, en

⁹⁹⁶ GW 11, 36 [218].

⁹⁹⁷ Realmente la única presuposición presente es el contenido de la lógica precedente, que ha de ser transfigurado, uniendo en dicha operación lógica e historia de la filosofía: «Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der philosophischen Erkenntnis. Wird diese Erkenntnisgeschichte von ihrer »Äußerlichkeit« befreit, erscheint sie uns in der Form der Notwendigkeit. Das ist der Inhalt der Philosophie selbst, d. h. alles, was sich in der Logik vorfindet» (L. Erdei, *Der Anfang der Erkenntnis*, Akademiai Kiado, Budapest, 1964, p. 13).

⁹⁹⁸ Y no es casual que digamos experiencia, ya que justamente se trata en la lógica de expresar el contenido de la lógica como un saber que es la relación entre sujeto y objeto. «Der Ausgangspunkt der Hegelschen Kategorienlehre ist die These, daß das Verhältnis von Erfahrung und Begriff nur unter der Bedingung verstanden werden kann, daß dieses Verhältnis sich darstellen läßt als Komplementarität im Begriff selbst. Der Begriff und seine Explikation, die Erfahrung, die der Begriff in seiner Selbstkonstruktion mit sich macht, ist die immanente Dialektik der Vernunft» (W. Marx, *Zur Präsenz der transzendentalen Differenz in der dialektischen Vernunft* en D. Henrich/ H. Wagner (hgs.), *Subjektivität Und Metaphysik. Festschrift Für Wolfgang Cramer*, Klostermann, Frankfurt am Main 1966, p. 242). También Di Giovanni habla de «una lógica de la experiencia» (G. Di Giovanni, *¿Cómo de necesaria es la Fenomenología para la Lógica de Hegel?* en E. Maragat, *La Lógica de Hegel*, Pre-textos, Valencia, 2017, p. 34).

⁹⁹⁹ GW 11, 39 [221].

cierta medida, el límite de la razón misma, el lugar en el que se decide por una cierta configuración de la razón en vez de por otra. La antinomia es el lugar, sintomático, donde esa decisión tiene lugar: la confrontación con Kant, desarrollada a través de largos años de experimentos sistemáticos de Hegel, tiene como voz subterránea el problema del estatuto de la razón misma, y por ende, de la filosofía. Las críticas hegelianas al entendimiento insisten sobre un único y fundamental punto: ¿cómo ha de concebirse el desarrollo de la razón para poder justificar la legitimidad de la razón misma? La crítica al límite kantiano es algo más que la mera insatisfacción por dejar un terreno inexplorado tal como Hegel afirmaba en *Glauben und Wissen*; o mejor dicho, es la insatisfacción por no considerar el terreno que mayormente le compite a la razón, es decir, el de su vocación universal y sistemática. La filosofía trascendental, para Hegel, lejos de ocuparse de las condiciones de posibilidad de la experiencia, se concentra más bien en el efecto de esas condiciones de posibilidad, dejando vacía justamente la casilla más importante, la que puede fundamentar tanto la realidad como la idealidad, la subjetividad y la objetividad. Por ello, las antinomias, figuras límite de la Dialéctica trascendental, se convierten en el lugar donde se juega gran parte de la apuesta hegeliana. En el punto más elevado de la metafísica tradicional y ahí donde se pretenden archivar las pretensiones del pensamiento anterior, Hegel ve la posibilidad más radical: no solamente evitar la renuncia a un saber especulativo sino también repensar los objetos de la tradición anterior a partir de un nuevo paradigma, que tenga en la reflexión su elemento fundacional. Por ello, las antinomias mantienen una función indicativa del andamio del desarrollo hegeliano: cuanto más problemáticas resultan, como en la *Fenomenología del Espíritu* (que tiene justamente la insuperada, al menos en esa obra, dificultad de no poder conectarse con los objetos metafísicos tradicionales sino por el lado subjetivo), menos explícitamente son tratadas; su solución requiere encontrarse ya en el círculo de la ciencia, requiere poder tomar la materia objetiva de lo que es propiamente la filosofía, los «pensamientos objetivos»¹⁰⁰⁰ tal como dirá Hegel en el *Vorbegriff* de la Lógica enciclopédica, y de los que las antinomias son la expresión problemática y crítica. Aquí me refiero sobre todo a las dos primeras, que son objeto de las atenciones de Hegel en la Doctrina del Ser: en la *Ciencia de la Lógica*, justificado el acceso al círculo del verdadero saber, Hegel puede resolver las antinomias, esta vez sí con un trato explícito si bien bastante ágil. Veamos a continuación la mención y el desarrollo de las antinomias en la Doctrina del Ser.

¹⁰⁰⁰ GW 20, p. 33 [ed. R. Valls Plana, Abada, Madrid, 2017, p. 163].

En la *Ciencia de la Lógica*, Hegel hace mención por primera vez a las antinomias en la introducción y justamente en relación a la dialéctica: en el pasaje ya tratado precedentemente, en el que Hegel busca una nueva dignidad y legitimidad para la dialéctica en la lógica especulativa, surge naturalmente la comparación con Kant, a propósito de la dialéctica. Escribe Hegel: «más alto ha situado Kant a la dialéctica -y este aspecto constituye uno de sus más grandes méritos-, al quitarle la apariencia de arbitrariedad que según la representación habitual tenía y al exponerla en un hacer necesario de la razón»¹⁰⁰¹. Hegel muestra un mayor distanciamiento con respecto a la solución kantiana, así como una mayor madurez en su juicio si lo comparamos con las críticas de años anteriores, pero sobre todo escribe que la dialéctica, para Kant, es expuesta como un *hacer necesario de la razón*. No ya como instrumento anulador, tal como pensaba el joven Hegel, ni como elemento típico del entendimiento como la crítica más vulgar refería en el caso de Kant, sino como el hacer necesario de la razón. Ciertamente, Hegel no comparte la decisión kantiana que determina la arquitectura de la *Crítica de la Razón pura*, pero entiende perfectamente su función: son el punto de descarga, como si de una bóveda se tratara, de toda la estructura precedente, el lugar donde finalmente no solamente se expone la separación entre el ámbito de lo propiamente cognoscible y no conjetural, sino que también la razón se posiciona frente a sí misma, y está llamada a decidir sobre su propia función. Ésta es la intención que anima a la Dialéctica trascendental, y en la que se encuentran las Antinomias, que, sin embargo, en cuanto al contenido, para Hegel, «no merecen desde luego gran alabanza»¹⁰⁰². Es normal que como tales no merezcan gran alabanza ya que, para el mismo Kant, no son más que las posiciones contrapuestas de las escuelas filosóficas precedentes y que están destinadas, justamente por obra del criticismo, a disolverse. Lo que Hegel en el fondo no comparte es la concepción de Kant según la cual, con el disolverse de esos conflictos cosmológicos, se ratifican los límites de la tarea de la razón; el contenido de las antinomias muestra, en realidad, la necesidad de interiorizar e historizar esos problemas y de transfigurar su contenedor, esto es, la metafísica, pero no implica, por el contrario, renunciar a un uso de la razón, que no sea meramente regulativo. Como decíamos, es el límite, el umbral, al que se asoma la razón y que muestra (y ahí estaría el gran logro para Hegel) «el carácter objetivo de la apariencia y la necesidad de la contradicción»¹⁰⁰³. Si

¹⁰⁰¹ GW 11, 26 [204].

¹⁰⁰² Ibidem.

¹⁰⁰³ GW 9, 27 [205].

tomamos en serio esta consideración hegeliana sobre la Dialéctica trascendental, vemos como Hegel reconoce que Kant ha recorrido todo el lado dialéctico-negativo, obrando realmente sin pensar según la distinción entre entendimiento y razón; distinción operada sucesivamente para que la división de las facultades no dejase espacio a posibles puntos de fuga. Pero reconocer el carácter objetivo de la apariencia, significa fundamentar el campo de la experiencia más allá de una interpretación intersubjetiva o psicologista del fenómeno; esto es, significa por lo menos recorrer el camino que ha llevado a Hegel hasta la *Fenomenología del Espíritu*, conectando lo subjetivo con lo objetivo. También reconocer la necesidad de la contradicción en ese punto tan decisivo implica colocarse frente a la disyuntiva de si configurar un sistema de la razón pura, incluyendo en la razón misma la contradicción, o una crítica de la razón pura, que implique la necesidad de una filosofía práctica y que conserve un carácter aporético en el lado teórico. Kant opta por esta segunda opción, pero con perfecta lucidez de las alternativas, algo que Hegel reconoce y admira. Claramente Kant vio el peligro de una mala infinitud (o un progreso indefinido) y optó por una solución tal vez menos audaz, pero no por ello menos consciente. Las antinomias son la aplicación de la razón a las cosas en sí, dice Hegel, cuyo resultado es «la negatividad interna de las mismas»¹⁰⁰⁴; lo que sucede es que, a ese lado negativo, le falta el vuelco especulativo que lleva a negar la negación, así, «el resultado se limita a lo consabido, a saber: que la razón es incapaz de conocer lo infinito; y puesto que lo infinito es racional, extraño resultado es éste de decir que la razón es incapaz de conocer lo racional»¹⁰⁰⁵. Hegel pasa rápidamente del reconocimiento a la ironía, pero, más allá de la forma tajante del pasaje, lo fundamental es poner en evidencia la cesura entre razón e infinito que Hegel imputa a Kant. Para Hegel, la razón kantiana no está a la altura de sí misma, tal vez por «ternura hacia las cosas del mundo»¹⁰⁰⁶, o tal vez, y esta sería una razón de mayor consistencia, tanto genealógica como teóricamente, por no querer descargar en un único elemento todo el peso de su propuesta: una articulación “federativa” de las facultades, perfectamente en línea con la filosofía moderna e incluso tardomedieval, en la que la legitimación de cada elemento es dada por la limitación recíproca, construyendo una elaborada trama de encajes. Por el contrario, Hegel no hace más que dar giros a un solo elemento, la razón, hasta que consigue alcanzar la totalidad, sosteniéndose sobre sí mismo y calculando cada una de sus trayectorias y

¹⁰⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁰⁵ Ib.

¹⁰⁰⁶ GW 20, 54-56 [191-193].

perspectivas. Este corte, algo simplificado, (sobre el que igualmente volveremos más tarde), es lo que marca probablemente la diferencia entre los dos modelos de razón que surgen contrapuestos entre Kant y Hegel. Como veremos, las antinomias, se resuelven solamente si reconfigura la relación entre razón e infinitud.

Unas páginas más adelante, en la cuarta observación al *Devenir*, Hegel vuelve a citar la antinomia, justamente como ejemplo para mostrar que la contraposición entre ser y nada se anula para dejar paso al devenir: «nada puede tener inicio, ni en la medida en que algo sea, ni en la medida en que no sea [...] o sea iniciar y cesar son precisamente esta unidad de ser y nada»¹⁰⁰⁷. El inicio en el tiempo y en el espacio del mundo implicaría pensar una nada radical, una nada capaz incluso de poner en entredicho el pensamiento mismo sobre la cosa; pero esta opción no está prevista por Hegel: el devenir es la unidad de ser y nada porque es el lugar donde el pensamiento toma consistencia. De este modo, no cabe pensar un inicio que implique la separación de un determinado objeto, como el mundo, entre un estado en el que es y uno en el que no es: a Hegel no le interesa la posibilidad material de la existencia del mundo (justamente porque ésta no requiere justificación, ya que *es*) sino su posibilidad de ser pensado. Pero esto no es falta de atención por lo concreto, como diría cierta crítica, sino que se inserta coherentemente en los lineamientos kantianos: Kant sabe perfectamente que para que una de las tesis pueda ser cierta hay que presuponer la existencia del mundo como tal; pero el mundo del que se habla en las antinomias no es realmente el mundo concreto, sino el mundo como uno de los objetos de la metafísica tradicional. Por ello, Kant considera que las tesis y las antítesis no pueden tener sentido, al basarse en esa suposición, y por tanto disuelve no solamente las tesis contrapuestas y el mundo como objeto de la metafísica, sino que también cancela la posibilidad de que la razón pueda tratar de dichos problemas. El error principal de la exposición de la antinomia consistiría, para Hegel, en renunciar a interiorizar el conflicto, reconociendo la contradicción como propia de la razón misma.

En esta línea, Hegel desarrolla las observaciones a las dos primeras antinomias (las matemáticas), invirtiendo el orden con respecto al proceder kantiano, de modo tal que al autor de la *Ciencia de la Lógica* resulten pertinentes los argumentos de la crítica en relación a la exposición de su propia lógica. La segunda antinomia es tratada en la segunda observación de la Cantidad pura y se introduce al hilo de la dialéctica entre

¹⁰⁰⁷ GW 11, 55 [237].

continuidad y discreción. Por economía de nuestro discurso y por el objeto mismo que aquí se presenta, es evidente que no podemos ocuparnos de todos los pasajes de la *Ciencia de la Lógica* que nos traen hasta la Cantidad, así como tampoco podremos hacerlo de ahora en adelante, sino que tendremos que proceder transitando entre los varios núcleos de mayor interés para nuestra temática. Aun así, caben algunas, escasas, palabras para situarnos, al menos en términos generales, en estos pasajes en los que Hegel dedica su atención a las antinomias.

Nos encontramos, pues, al comienzo de la Cantidad, en la Doctrina del Ser. Para nuestra ventaja interpretativa, hay que decir que el primer libro de la Lógica (y en especial en las secciones de Cualidad y Cantidad) es el que menos transformaciones sufre con respecto tanto a la Lógica de Jena como a los esbozos de la *Propedéutica*. Pero no se malinterprete dicha consideración: ciertamente estas primeras categorías pertenecen plenamente al círculo de la ciencia, al igual que el resto de la lógica, pero aun así no presentan unas divergencias de contenido tan profundas con respecto a los años precedentes, como sucederá, veremos, con respecto a la Doctrina de la Esencia, y, además, mantienen el sentido y la función de una exposición crítica de la lógica ontológica, es decir, la que corresponde a la *metaphysica generalis*¹⁰⁰⁸. La contraposición entre cualidad y cantidad se juega aquí entre la oposición de la primera y la indiferencia de la segunda, entre el límite constituyente y lo ilimitado evanescente, entre lo relacional y lo puramente exterior. Ciertamente nada particularmente nuevo con respecto a los esbozos de lógica precedente, pero sí que aquí el desarrollo se ve enriquecido por la serie de observaciones que unen lo teórico con lo histórico-crítico, legitimando además un punto de vista sistemático y no solamente crítico-dialéctico. En particular, la primera subsección (la cantidad pura) muestra la dialéctica de la continuidad y la discontinuidad a la que se enfrenta una cantidad que no tiene límite alguno, que puede disminuir como aumentar indefinidamente, ya que no tiene un elemento cualitativo, un sustrato, que la sostenga. La cantidad como ser-para-sí, contiene indiferentemente sus opuestos: «atracción y repulsión están asumidas dentro de una unidad, o sea rebajadas a momentos»¹⁰⁰⁹; rebajadas a momentos, esto es, desligadas entre sí y no sujetas a la contradicción que les es propia.

¹⁰⁰⁸ Si bien, como es obvio, salvando las distancias. La cuestión de buscar analogías sistemáticas entre la Lógica hegeliana y las distintas partes de la metafísica, la ontología o la lógica precedente, es funcional para entender cómo Hegel hereda los problemas precedentes, pero ello no quiere decir que se puedan trazar equivalencias perfectas, ni mucho menos. Cf. G. M. Wölfe, *Die Wesenlogik in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1994, pp. 25-53.

¹⁰⁰⁹ GW 11, 111 [295].

Los elementos opuestos no resienten de la oposición porque no están sujetos cualitativamente y esto permite a la cantidad de moverse ilimitadamente, aunque sería mejor decir, indefinidamente, porque es en ese carácter de indefinición donde se encuentra la razón de su superación. Aumentando o disminuyendo indefinidamente, sin ninguna sujeción ni control, la cantidad es continuidad ya que no hay nada que le impida moverse en esa unidad. Sin embargo, al ser la cantidad ser para sí, los elementos que se encuentran dentro de la continuidad también son para sí, esto es, no constituyen una verdadera unidad y han de pensarse, por tanto, como una pluralidad. De ahí surge, entonces, la discreción. Discreción y continuidad, siendo para sí, como la unidad que las contiene son entonces irreducibles una a la otra. Ésta es la base sobre la que Hegel introducirá la crítica a la segunda antinomia kantiana.

La observación se desarrolla sobre dos planos: por un lado, Hegel prosigue su crítica al conjunto de las antinomias y al enfoque de éstas; por el otro, se dedica a desmontar los argumentos tanto de la tesis como de la antítesis. Veremos ambos planos, pero es cierto que es oportuno advertir una cosa: los argumentos, presentados por ambos lados de la antinomia, son así expuestos por Kant para demostrar la falsedad de ambos, así que la operación de Hegel no hace otra cosa que confirmar lo que está ya en las intenciones de Kant. Aun así, de este modo podremos mostrar el carácter en parte ficticio de estos conflictos cosmológicos y también el carácter transformador de la lógica hegeliana en relación a problemas, en cierta medida, clásicos, de la filosofía precedente. Pero también conviene presentar el texto del propio Kant, para exigir a la crítica hegeliana (y a nosotros con ella) que no se quede en una caricatura o una simplificación de los argumentos kantianos, que tienen sus razones, que veremos no son ciertamente banales o casuales.

Hegel comienza la presentación del primer caso a través del concepto apenas tratado: «esta antinomia consiste únicamente en el hecho de que la discreción tiene que venir afirmada precisamente en la misma medida que la continuidad»¹⁰¹⁰, considerando que, de las cuatro antinomias cosmológicas, la segunda propiamente «conciene a la oposición constitutiva de los momentos de la cantidad»¹⁰¹¹. Hegel incorpora problemas precedentes en lo que pretende ser la solución y reconoce el mérito de las antinomias, las cuales

¹⁰¹⁰ GW 11, 114 [299]. La interpretación literal del momento es bastante unívoca: «Es gibt nicht eigentlich diskrete und kontinuierliche Größen, sondern immer nur diskrete und kontinuierliche Aspekte einer Unterscheidungspraxis, die abhängen von den je gewählten Bestimmungen oder Differenzierungen» (P. Stekeler-Weithofer, *Die Kategorie der Quantität* en A. Koch, F. Schick (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002, p. 63).

¹⁰¹¹ GW 11, 114 [299].

«provocaron el derrocamiento de la metafísica precedente, y pueden ser vistas como una transición capital a la moderna filosofía»¹⁰¹². Por otro lado, sin embargo, Hegel considera que su exposición es «en parte, entorpecida y alambicada dentro de sí misma; en parte fallida por lo que hace al resultado»¹⁰¹³. En primer lugar, Hegel critica la forma de la demostración kantiana: por amor de la simetría, Kant optó por cuatro antinomias siguiendo los cuatro grupos de las categorías (y de hecho, Hegel trata explícitamente las dos primeras, las matemáticas, tiene su confrontación de más calado con la tercera, pero prácticamente no deja rastro de la cuarta¹⁰¹⁴) y aplicándolas a cuatro problemas cosmológicos de la metafísica tradicional. Para Hegel, por el contrario, lo interesante de las antinomias no son los contenidos cosmológicos, sino la forma misma de la antinomia que constituye la dialéctica de la razón y que habría de ser aplicada a todo tipo de “situación” filosófica «de modo que podrían ser establecidas tantas antinomias como conceptos se hayan establecido»¹⁰¹⁵. Claro está, no a problemas concretos, históricamente acotados como son los que presenta Kant¹⁰¹⁶, sino al tejido mismo de lo Lógico, a la tensión inmanente que existe en la exposición de la lógica del propio Hegel¹⁰¹⁷.

Hegel retoma un pasaje del propio Kant de la introducción a la antitética de la razón pura. Kant explicando la exigencia y el proceder de esta sección, afirma que «incluso cuando esta ilusión ha dejado de engañarnos sigue pareciendo lo que no es, aunque ya no nos confunda. Podemos, pues, contrarrestar su efecto, pero nunca borrarla»¹⁰¹⁸. Para Kant, hay una cierta ilusión que envuelve los conflictos cosmológicos y que incluso después de llevar a cabo la operación crítica de las antinomias no desaparece del todo. Esta afirmación de Kant parece teóricamente bastante débil e incluso incoherente con las pretensiones de toda la *Crítica*: si pensamos que justamente el esfuerzo de la obra está

¹⁰¹² GW 11, 114 [299]. Si la operación que Hegel intenta llevar a cabo es la asimilación de la metafísica en la lógica, no se puede negar que la lógica trascendental de Kant sea el punto de partida de dicha operación y las antinomias un dispositivo peculiarmente significativo. Cf. U. Ruschig, *Metaphysik und Metaphysikkritik bei Kant* en M. Gerhard, A. Sell, L. de Vos (Hgs.), *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Meiner, Hamburg, 2012, pp. 41-59.

¹⁰¹³ GW 11, 114 [299].

¹⁰¹⁴ Tampoco en la *Propedéutica*, como hemos visto, la cuarta antinomia merece más consideración que su mención casi de paso.

¹⁰¹⁵ GW 11, 114 [299].

¹⁰¹⁶ Hegel dice que la exposición kantiana se presenta en «una mescolanza con representación del mundo, del espacio, del tiempo, de la materia etc.» (Ibidem).

¹⁰¹⁷ De hecho, como vamos intentando demostrar, el problema de las antinomias nos da la clave para entender la diferencia entre la filosofía trascendental kantiana y el idealismo hegeliano. Cf. L. B. Puntel, *Transzendentaler und absoluter Idealismus* en D. Henrich, *Kant oder Hegel?*, Klett Cotta, Stuttgart, 1983, pp. 198-218.

¹⁰¹⁸ KrV, A 422/ B 450.

orientado a indicar los límites de la razón, la articulación de las facultades del conocer y a poner en su lugar a las excesivas miras de la metafísica, considerar que, después de haber llevado a cabo gran parte de esa operación, una ilusión pueda aún permanecer, nos puede dejar un poco perplejos. Sin embargo, pensemos al perenne conflicto del conocimiento y de las diversas facultades: Kant mantiene siempre presente en el trasfondo de su obra, la tensión entre el conocimiento sensible (lo empírico) y el entendimiento; y bien, también en este caso se trata de algo parecido. Algunos ejemplos de carácter más bien trivial pueden ayudarnos a comprender por qué Kant afirma que la ilusión no se puede cancelar del todo: si bien los descubrimientos y las leyes científicas nos demuestran cosas como que la Tierra gira alrededor del Sol, o gira sobre sí misma, o que, los habitantes del hemisferio sur están cabeza abajo, nadie podrá afirmar, siguiendo exclusivamente a su sensación o percepción sensible, que se siente cabeza abajo por estar bajo la línea del ecuador, que siente se mareado porque la tierra gira o negar, que a pesar de Copérnico, no vea que el Sol se mueve en el cielo. Todas estas son verdades que podemos comprender realmente sólo a través de un ejercicio intelectual y de un pensamiento que implique un mínimo de reflexión, y no empíricamente por los sentidos. Pues en el caso de las antinomias, sucede algo similar: a pesar de demostrar que los conflictos son el efecto de un enfoque unilateral del entendimiento, siempre quedará la ilusión de preguntarse por si el mundo tenga un inicio espacio-temporal o si la materia sea divisible, anhelando una solución de una vez para todas. Se trata de la ilusión metafísica que para Kant, si bien sea ilegítima en un plano científico, no deja de ser una tendencia natural del hombre. Ahora bien, aunque podamos comprender el pasaje kantiano explicado en estos términos, la solución no deja de ser bastante débil y se resiente del enfoque kantiano en su conjunto, algo que evidentemente no satisface a Hegel. De hecho, para él, la solución crítica «no tiene otro resultado que el de convertir el presunto conflicto en algo subjetivo»¹⁰¹⁹, descartando una solución que realmente se haga cargo no solamente del problema cosmológico en sí, sino de la misma forma de exposición de la contradicción de la razón. Para Hegel, Kant renuncia a ver la contradicción en la cosa misma y la deriva al conflicto que existe entre entendimiento y sensación, relegando la contradicción al mero ámbito de la subjetividad¹⁰²⁰. Sin embargo,

¹⁰¹⁹ GW 11, 115 [300].

¹⁰²⁰ En tal sentido, según Horstmann, la crítica hegeliana a Kant sobre este punto parece regirse sobre la crítica más general a la metafísica pasada y a su inadecuado uso del lenguaje en relación a la contradicción. Cf. Funciónf-Peter Horstmann, *La contradicción en Hegel* en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV N° 2 (Primavera 2009), pp. 199-206.

es necesario, ya que estamos en la lógica y hemos de ocuparnos de pensamientos objetivos, que la solución haya de encontrarse sin buscar atajos o dejar restos. La «solución de verdad puede sólo consistir en que dos determinaciones, en cuanto contrapuestas y necesarias en el mismo concepto, no puedan tener valor en su unilateralidad, cada una por sí, sino que tengan su verdad solamente dentro de su ser asumido»¹⁰²¹, Hegel aplica aquí la dialéctica al conflicto, algo que ya está presente en Kant evidentemente, que consecuentemente considera que la contienda entre los argumentos cosmológicos procede según «el método escéptico [...] tratando de descubrir en esa lucha, que es sincera por ambas partes y está llevada con la cabeza, el punto que ha desencadenado el malentendido»¹⁰²². Sin embargo, para Hegel, Kant aplica ese método externamente: rechazando que la contradicción esté en la cosa, también elude el hecho de que el conflicto concierna igualmente a la estructura misma de la razón¹⁰²³; ahora bien, si realmente la lucha es sincera por parte de la tesis y la antítesis entonces deberían pertenecer igualmente a la historia de la razón, aun como expresión todavía inmadura y problemática. Sin embargo, Kant se posiciona desde fuera, con una superación (*Überwindung*) más que con una asunción (*Aufhebung*), y que implica que la contradicción sea inherente a la cosa misma y por ende se sitúe en el centro de la razón. Justamente, ahí está la crítica hegeliana que se dirige tanto al conjunto de las antinomias como cada una de las pruebas: fundamentalmente se trataría de pruebas apagógicas, algo que además de introducir las pruebas mismas en un círculo vicioso, alejaría la atención, «en un entramado racionante, torcido y retorcido»¹⁰²⁴, del verdadero problema de la relación entre contradicción y razón.

7.3.2. Deconstruir el mundo: las *Anmerkungen* sobre las antinomias matemáticas.

A continuación, Hegel expone y desmonta la tesis de la segunda antinomia. La tesis kantiana es la siguiente: «toda substancia compuesta consta de partes simples y no existe,

¹⁰²¹ GW 11, 115 [300].

¹⁰²² KrV A 424 /B 451.

¹⁰²³ «Kant persiste nel considerare tale principio come semplicemente formale, *conditio sine qua* non di ogni verità ma di per sé inidoneo a costituirne una, e ne è conseguentemente indotto a vietare la metafisica speculativa dichiarando la mera analiticità di tutti i giudizi inerenti all'essere. Hegel ne fa viceversa lo strumento che rivela la necessità di comporre le antinomie comunque si configurino e quindi la *conditio sine qua* non di ogni sintesi e pertanto il primo artefice di ogni verità. Kant dice: dove c'è contraddizione non può esserci verità perché non può esserci sintesi; Hegel invece dice: dove c'è contraddizione c'è esigenza di sintesi e quindi di verità» (L. Lugarini, *La logica trascendentale kantiana*, Principato, Milano 1950, p. 351).

¹⁰²⁴ GW 11, 115 [300].

nada más que lo simple, o lo compuesto de lo simple en el mundo»¹⁰²⁵. Tengamos presente que en la exposición hegeliana de la antinomia kantiana sigue rigiendo en el trasfondo la contraposición entre discreción y continuidad, y es a ésta a la que se orientan las referencias. Esto ya provoca una tensión entre el significado que Hegel quiere atribuir al problema y el de Kant, ya que «el sustrato dado a estas abstracciones, a saber sustancias empíricas dentro del mundo»¹⁰²⁶ propuesto en la *KrV* no tiene ninguna relación con el problema de lo antinómico en cuanto tal, y es más, al mezclar lo racional con lo empírico y no sacar a la luz lo propiamente conceptual, se incurre en tautología, por el hecho, afirma Hegel, de tratar la composición en lugar de la continuidad. Está claro que lo compuesto es compuesto porque «lo otro de lo compuesto es lo simple»¹⁰²⁷: compuesto y simple son dos momentos necesariamente correlacionados pero que, sin embargo, en la antinomia se presentan unilateralmente; se trata de una referencia simple, por retomar el término de la lógica jenense que ya había comprendido la necesidad de una relación de mayor calado que superara este tipo de oposiciones. Por esta razón, la contraposición no subsiste, sino que se desvanece para poder ser expresada lógicamente con propiedad como continuidad y no ya como composición. Mientras la pregunta sea en torno a la contraposición entre compuesto y lo simple, la respuesta no puede ser otra, siguiendo las palabras de Hegel: «que la tinta consta de tinta»¹⁰²⁸, es decir que si separamos un algo de la serie en la que está colocado no por ello varía cualitativamente, y además se puede volver a reiterar la operación, ya que un simple, ahora aislado, puede a su vez considerarse un compuesto y por tanto surge el problema de la infinita divisibilidad de la materia; claro, se trata de una mala infinitud, de un *regressus ad infinitum*, causado por el hecho de que no hay un elemento cualitativo a la base de los elementos considerados. Como decíamos a propósito de la cantidad, es ilimitada porque no está sujeta a la oposición constitutiva de la cualidad.

A continuación, Hegel describe la prueba kantiana de la tesis como un «rodeo, que se mostrará del todo superfluo»¹⁰²⁹. La prueba comienza así: «en efecto, si suponemos que las sustancias compuestas no constan de partes simples, no queda -si suprimimos

¹⁰²⁵ KrV A 434 / B 462.

¹⁰²⁶ GW 11, 115 [300].

¹⁰²⁷ Ibidem.

¹⁰²⁸ GW 11, 116 [301].

¹⁰²⁹ Ibidem. Todos los elementos kantianos concurren a formar algo que Hegel descalifica, en suma, como de no especulativo. Cf. también K. Düsing, *Antinomie und Dialektik*, en F. Menegoni, L. Illetterati (eds.), *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken: Hegel-Kongress in Padua und Montegrotto Terme 2001*, Klett Cotta, Stuttgart, 2004, pp. 45-48; 52-55.

mentalmente toda composición- ninguna parte compuesta ni (al no haber partes simples) ninguna parte simple»¹⁰³⁰. La inferencia es correcta como reconoce el mismo Hegel, y no podría ser diversamente ya que no es más que una tautología. Pero lo que resulta más interesante es que en la prosecución de la prueba, a propósito del argumento ahora citado, Kant escribe: «en el primer caso [es decir, si fuese imposible suprimir mentalmente toda composición], lo compuesto no consistiría, por su parte, de sustancias (puesto que la composición en una relación meramente accidental en las sustancias, las cuales, en su calidad de seres permanentes, tienen que subsistir con independencia de ella)»¹⁰³¹; por lo que concluye que «los compuestos sustanciales del mundo consisten en partes»¹⁰³². La tautología es más que evidente: ya que no se puede suprimir lo compuesto porque no quedaría ni compuesto ni simple, entonces queda algo y ese algo es un algo simple. Pero lo que llama la atención de Hegel es que Kant trate con tanta desenvoltura el término sustancia y las introduzca de paso, en un paréntesis. Justamente la cuestión capital está en la sustancia como ser permanente, que a diferencia de la variación cuantitativa, sí que presenta un elemento cualitativo y que conlleva, por tanto, una contradicción constitutiva¹⁰³³: «o bien lo compuesto es lo permanente, o bien no lo es, sino lo simple. Si lo primero, o sea lo compuesto, fuera lo permanente, las sustancias no serían entonces lo permanente, pues para ellas, es la composición sólo una relación contingente; pero las sustancias son lo permanente, luego son simples»¹⁰³⁴. Las sustancias no pueden no ser lo permanente, pero esto no lo dice asertoriamente Hegel, sino el propio Kant, que además, como hemos visto, añade que ¡para las sustancias, la relación es meramente accidental! La prueba es apagógica y presupone ya el concepto de sustancia, que evidentemente es permanente y simple para el propio Kant, y que introduce de paso para poder justificar la prueba. El problema no está tanto en el hecho de que la prueba en sí no funcione (porque, como dijimos, al fin y al cabo, ni la tesis ni la antítesis pueden ser, para Kant, correctamente demostradas), sino más bien en el hecho de que se introduzcan elementos extraños a la exposición de la prueba misma, cumpliendo una yuxtaposición de

¹⁰³⁰ KrV, A 434/ B462.

¹⁰³¹ Ibidem.

¹⁰³² KrV A436/ B 464.

¹⁰³³ «Returning to our discussion of the second Antinomy, we saw that if we determine the thesis and antithesis to be contradictories, it is because we assume that substance is a thing in itself which subsists independent of the conditions of its appearing in sensible intuition» (S. Sedgwick, *Hegel on Kant's Antinomies and Distinction between General and Transcendental Logic* en *The Monist*, Vol. 74, No. 3, Hegel Today (JULY 1991), p. 414). De hecho, la cuestión, incluso en las antinomias matemáticas, tiene que ver estrictamente con la distinta concepción de la contradicción, como veremos en la parte dedicada a la *Doctrina de la esencia*.

¹⁰³⁴ GW 11, 117 [302].

elementos, un verdadero pastiche argumentativo que desvirtúa todo el esfuerzo teórico de la antinómica de la razón. Hegel entonces considera que la prueba podría ser expuesta correctamente, es decir sin el giro apagógico, de la siguiente manera:

Acéptese que las sustancias compuestas no constaran de partes simples. Ahora bien, toda composición puede ser suprimida en pensamiento (pues no es sino una relación contingente); por tanto, tras su supresión no quedaría ninguna sustancia, si éstas no constaran de partes simples. Pero hemos de tener sustancias, pues las hemos aceptado al principio; no todo debe desaparecer para nosotros, sino que algo debe quedar, ya que hemos presupuesto tal ser persistente, al que hemos llamado sustancia; luego este algo tiene que ser simple.¹⁰³⁵

El elemento fundamental de la reformulación de Hegel está en el final de la cita: considerando que las sustancias las hemos aceptado al principio, entonces algo debe quedar para nosotros. Para nosotros, esto es para la razón que, desde un punto de vista superior, considera la asunción de los términos contrapuestos y expone lo único que puede quedar después del conflicto antinómico, a saber, la sustancia simple; nada más que lo que ya teníamos al principio. La crítica hegeliana a la prueba no añade nada en términos de contenido, sino que anula «la artificiosidad inútil y torturada»¹⁰³⁶ de la prueba kantiana. Con ello, Hegel pasa a la antítesis: «Ninguna cosa compuesta consta de partes simples y no existe nada simple en el mundo»¹⁰³⁷. Conviene también citar un pasaje bastante amplio de la prueba, porque las críticas hegelianas seguirán un perfil bastante técnico y, por tanto, no estará de más tener el texto de Kant a la vista.

Supongamos que una cosa compuesta (en cuanto substancia) consta en partes simples. Como toda relación externa, y, por consiguiente, toda composición formada por substancias, sólo es posible en el espacio, éste debe constar de tantas partes como en él ocupe lo opuesto. Ahora bien, el espacio no consta de partes, sino de espacios. Por tanto, cada parte del compuesto tiene que ocupar un espacio. Pero las partes absolutamente primeras de todo compuesto son simples. Lo simple ocupa, pues, un espacio. Ahora bien, como todo lo real que ocupa un espacio comprende en sí una variedad de elementos que se hallan unos fuera de otros, siendo, por tanto, compuesto, un compuesto real formado, no por de accidentes (que, sin una sustancia, nunca pueden estar unos fuera de otros) sino por sustancias. Lo simple sería, pues, un compuesto sustancial lo cual es contradictorio.¹⁰³⁸

El denso pasaje será sometido a una crítica aun más feroz que la anterior: «la admisión de que todo lo sustancial sea espacial, sin que el espacio conste empero de partes simples, es una afirmación directa, que constituye el fundamento inmediato de lo que hay que probar, y con el que la entera prueba se acaba»¹⁰³⁹. El desarrollo es sutil: en primer lugar, hay que notar que, en la antítesis, Kant observa

¹⁰³⁵ Ibidem.

¹⁰³⁶ GW 11, 118 [303].

¹⁰³⁷ KrV A 435 / B 463.

¹⁰³⁸ Ibidem.

¹⁰³⁹ GW 11, 118 [303-4].

que la composición es *una relación externa*, y ya esto merecería atención ya que si es externa, habría que preguntarse desde donde se concibe y si por ello no implique un elemento exterior a los elementos contrapuestos; seguidamente, la equivalencia entre relación exterior, sustancias compuestas y colocación en el espacio es afirmada sin ninguna problematicidad; por último, se trata el espacio sin ninguna atención a su estatuto. Es evidente, por tanto, que el resultado será contradictorio: desde el principio se afirma que lo compuesto se singulariza para ocupar un espacio, pero ocupando un espacio es entonces una sustancia y como tal comprende una variedad de elementos, siendo entonces simple y compuesto a la vez. Al igual que antes, se aumenta o disminuye la sustancia como si ésta no tuviera un anclaje cualitativo, pero sobre todo, y es ahí donde Hegel ve la formulación de la antinomia muy defectuosa, introduce el elemento del espacio, que, para Kant, es una intuición y no un concepto. ¿Cómo se puede transponer un concepto como la sustancia en algo que no es un concepto, sino una intuición? O mejor, ¿cómo se puede someter a la oposición entre simple y compuesto a algo que no pertenece al orden categorial que rige la oposición misma? En tal sentido, Hegel aprovecha no solamente para criticar la antinomia sino también para lanzar un dardo contra la división de las facultades kantianas, en particular sobre la indeterminación del estatuto de las intuiciones puras: si como intuición, el espacio es continuidad simple, entonces, se pregunta Hegel, si «no tenga que ser captado, según su concepto, como constando de partes simples, o si entraría en la misma antinomia a la que sólo la sustancia fue traspuesta»¹⁰⁴⁰. La prueba kantiana funciona solamente si no se problematiza el espacio y se permite la transposición de la sustancia en él, sin cuestionarse a su vez la relación del espacio mismo con el entero conjunto de la antinomia. Una vez más, Hegel resume la crítica a la división entre lo objetivo y lo subjetivo, de forma tal que la antinómica *de* la razón se reduce a un problema de percepción. Y en consecuencia, Hegel reformula así la antítesis: «la entera experiencia de nuestro ver, oír, etc. nos muestra solamente lo compuesto; ni aun los mejores microscopios y más finos escalpelos-y-aparatos de medida nos han llevado todavía a topar con nada simple. Luego tampoco la razón debe pretender toparse con nada simple»¹⁰⁴¹. En fin, que por mucho que nos esforcemos siempre hay algo más simple, algo más pequeño, que se escapa a nuestra medición. Toda la antinomia no nos permite

¹⁰⁴⁰ GW 11, 119 [304].

¹⁰⁴¹ Ibidem.

avanzar ni siquiera un paso en un desarrollo lógico como el de Hegel, sino que «se reduce por tanto a la separación y afirmación directa de ambos momentos de la cantidad, en la medida en que están separados»¹⁰⁴²; para Hegel se trata de una dialéctica de carácter muy elemental¹⁰⁴³ que queda claramente por debajo del umbral de una dialéctica *de* la razón, es decir, de una determinación propia de ella.

Ahora, para proseguir el análisis de esta confrontación, lo mejor será exponer la otra anotación hegeliana sobre la primera antinomia kantiana, y después ya pasar a una posible respuesta con Kant, de modo tal que se pueda agrupar los argumentos de la manera más clara y sintética posible.

Esta *Anmerkung* se encuentra algunas páginas más adelante, siempre en la sección de la cantidad, pero ya en el último apartado que precede a la medida, esto es, la Infinitud cuantitativa, y en particular la anotación se refiere al segundo apartado, a saber el progreso infinito. Al igual que en relación a la antinomia precedente, nos limitaremos a dar algunas pinceladas del contexto en el que la anotación se encuentra. Siendo toda la sección de la cantidad un momento negativo en el que prevalece la intención de disolver las contraposiciones de carácter cuantitativo que se presentan, más avanzamos en dicha sección más se marca el carácter dialéctico-crítico en los momentos presentados: la infinitud cuantitativa, por tanto, ya alude a la solución de la medida, aunque representa aún el momento no realizado, sino solamente exigido: «lo finito cuantitativo se refiere en él mismo a su infinito. La respectividad de ambos es por consiguiente el progreso infinito»¹⁰⁴⁴. Como vimos, una característica de la cantidad es la de no tener un límite externo a sí, y por tanto, se ve posibilitada a “moverse” libremente; pero se trata de una libertad sin sentido ya que se da en un lugar vacío y, sin embargo, consigue articularse en una progresión, en un tender hacia lo infinito. El progreso infinito es el segundo momento de la infinitud cuantitativa, donde justamente se encuentra la observación sobre la primera antinomia kantiana, pero antes de pasar a esa observación, es útil anotar algo sobre el apartado en sí e igualmente sobre la primera anotación.

¹⁰⁴² Ibidem.

¹⁰⁴³ De hecho, añade que «infinitamente más ricos en sentidos y más profundos que la antinomia kantiana considerada son, en particular por lo que concierne al movimiento, los ejemplos dialécticos de la antigua escuela eleática» (GW 11, 120 [305-306]).

¹⁰⁴⁴ GW 11, 140 [328].

Hegel comienza afirmando que «el progreso infinito no es sino la expresión de la contradicción que, en general, contiene lo cuantitativamente-finito, o sea el cuanto»¹⁰⁴⁵; siendo ya expresión, implica un nivel de reflexión mayor que lo que el cuanto es, en los momentos precedentes, pero, aun así, la expresión no es la solución y éste, el progreso infinito, «se queda sencillamente estancado dentro de la contradicción, sin sobrepasarla»¹⁰⁴⁶, por la razón ya indicada precedentemente: esto es, al no tener a lo que estar sujeto, ese progreso se genera una y otra vez, no puede superar la contradicción porque en realidad no la comprende cualitativamente. Realmente en la infinitud cualitativa sí que se vivía la oposición y la contradicción; de hecho, Hegel explica justamente el comportamiento del cuanto como una huida frente a la contradicción, una forma de liberarse, escapándose, del momento cualitativo. Ahora, dada la infructuosidad de esa huida, el más allá, esto es el infinito cuantitativo, es «exhortado a volver de su huida»¹⁰⁴⁷ y así «lo único que ha obtenido es haber vuelto a poner un límite»¹⁰⁴⁸, entre algo infinitamente grande e infinitamente pequeño, una tensión que permanece irresuelta porque no es más que oscilar entre ambos extremos sin captar la mediación y constituyen «una impotencia de lo negativo»¹⁰⁴⁹. La primera observación destaca sobre todo por retomar una vieja crítica a Kant, a saber, que lo infinito, lo inconmensurable, lo único que genera es un anhelo subjetivista que se retroalimenta por sí mismo: cuanto más inalcanzable mejor, porque será todavía más esencial y más alto moralmente, tal como pretenderían enseñar la filosofía y la poesía edificantes; por esta razón, «el progreso infinito ha sido tomado como algo último especialmente en su aplicación a la moralidad»¹⁰⁵⁰ y que ha dado lugar a una filosofía de la finitud, algo de lo que incluso Fichte resiente, ya que para el filósofo de la Doctrina de la Ciencia, el «No-Yo sigue siendo un choque inicial infinito [y] lo finito y la relación finita debe ser lo verdadero absoluto»¹⁰⁵¹. Para Hegel, las mallas de Kant han atrapado, con su división de las facultades, también a Fichte. Con esto queremos poner en evidencia como el problema de la infinitud cuantitativa, y su deriva en un infinito malo, fuese

¹⁰⁴⁵ Ibidem.

¹⁰⁴⁶ Ib.

¹⁰⁴⁷ GW 11, 141 [329].

¹⁰⁴⁸ Ib.

¹⁰⁴⁹ GW 11, 142 [330].

¹⁰⁵⁰ GW 11, 144 [333].

¹⁰⁵¹ GW 11, 146 [334].

un punto fundamental en el inmediato pasado y con el cual era necesario confrontarse.

Así llegamos a la observación de la antinomia kantiana sobre el comienzo del mundo en el espacio y el tiempo. Aquí Hegel no añade nada en torno a las antinomias en general, sino que directamente se centra en demostrar la falacia de los argumentos, tanto de la tesis como de la antítesis. Si la anterior antinomia tenía aspectos cualitativos ya que al menos tenía por objeto la sustancia, aquí todo se reduce al límite cuantitativo espacio-temporal del mundo, ya que justamente la atención de Kant se concentra en el límite mismo, esto es, en la serie de momentos del tiempo o de partes del espacio y en la posibilidad o no de su regreso indefinido. Al igual que en las pruebas anteriores, se trata, para Hegel, de un desarrollo apagógico. Veamos la tesis y su prueba, en palabras de Kant:

Tesis:

El mundo tiene un comienzo en el tiempo, y con respecto al espacio, está igualmente encerrado entre límites.

Prueba:

Supongamos que el mundo no tenga un comienzo en el tiempo. En este caso, ha transcurrido una eternidad hasta cada instante dado y, consiguientemente, una serie infinita de estados sucesivos de las cosas que hay en el mundo. Ahora bien, la infinitud de una serie consiste en que nunca puede terminarse por medio de síntesis sucesivas. Por tanto, es imposible una infinita serie cósmica infinita pasada y, en consecuencia, constituye una condición indispensable de la existencia del mundo el que éste haya tenido un comienzo, que es el primer punto que queríamos demostrar.¹⁰⁵²

Para Hegel, todo ello es un innecesario rodeo, ya que en el momento en que tomamos un determinado punto a partir del cual consideramos lo que es presente y lo que es pasado, ya estamos poniendo un límite: «la sola diferencia que tiene que aquí lugar es que el límite temporal aceptado es un ahora como final del tiempo antes transcurrido, mientras que el que hay que probar es un ahora como inicio de un futuro. Sólo que esta diferencia es inesencial»¹⁰⁵³; o dicho de otro modo, para pensar a un hipotético límite del mundo en el tiempo (o en el espacio, la prueba procede de la misma forma) ya es necesario pensar un límite temporal entre yo que busco ese límite y yo que vivo el tiempo presente. El límite que Kant buscaría es el acto mismo de preguntarse por el límite. Una vez más, para Hegel, Kant confunde el tiempo como representación subjetiva con su estatus objetivo de intuición pura y, tomando solamente la primera como «una determinación popular que el

¹⁰⁵² KrV A426 /B 454.

¹⁰⁵³ GW 11, 148 [336-337].

representar sensible hace pasar fácilmente como límite»¹⁰⁵⁴, construye una prueba que en realidad no prueba nada.

La antítesis y su prueba se desarrollan así:

Antítesis:

El mundo no tiene comienzo, así como tampoco límites en el espacio. Es infinito tanto respecto del tiempo como del espacio.

Prueba:

Supongamos que posee un comienzo. Si tenemos en cuenta que el comienzo es una existencia a la que precede un tiempo en el que la cosa no existe, es preciso que haya habido un tiempo anterior en el que el mundo existía, es decir, un tiempo vacío. Ahora bien, en un tiempo vacío es imposible que se produzca cosa alguna, ya que ninguna parte de semejante tiempo posee en sí una condición que, frente a otra parte, sirva para distinguir su existencia mejor que su inexistencia. Por lo tanto, pueden comenzar algunas series de cosas en el mundo, pero el mundo mismo no puede tener un comienzo, siendo, consiguientemente, infinito respecto al tiempo pasado.¹⁰⁵⁵

Hegel no presenta una crítica muy novedosa al respecto, sino que invierte el argumento precedente: si en relación a la tesis, afirmaba que cuestionándose un límite ponía el límite mismo, aquí sostiene que si Kant afirma que es posible que exista un tiempo vacío que precede al mundo, entonces nada impide que se haga «continúa la existencia del mundo, y precisamente en la misma medida, llevándola más allá de sí e introduciéndola en ese tiempo vacío»¹⁰⁵⁶. Si podemos pensar un tiempo vacío también entonces le estamos ya atribuyendo existencia y esa existencia ha de incluir al mundo; o bien, si no hay límite para el tiempo tampoco hay límite para la existencia del mundo.

Así, «la tesis y la antítesis, y sus pruebas, no exponen por consiguiente nada más que las afirmaciones contrapuestas de que hay un límite y de que precisamente en el mismo sentido tal límite sólo lo es en cuanto límite suprimido»¹⁰⁵⁷; es decir, que retornamos al punto en el que habíamos comenzado, con la única ventaja de que nos hemos liberado de la aplicación a un objeto concreto y acotado de una determinada tradición metafísica, para mostrar la estructura lógica de forma más transparente.

Hegel concluye de manera análoga a la anterior observación: «la solución de estas antinomias es, como la de las anteriores, trascendental [...] en el sentido de que, en él mismo, el mundo no está en contradicción consigo ni se suprime a sí mismo, sino que es la conciencia, en su intuir y en la referencia de la intuición al entendimiento y razón, la que un ser que se contradice a sí mismo»¹⁰⁵⁸. Esta conclusión indica dos cosas

¹⁰⁵⁴ Ibidem.

¹⁰⁵⁵ KrV A 427 /B 455.

¹⁰⁵⁶ GW 11, 149 [338].

¹⁰⁵⁷ GW 11, 150 [339].

¹⁰⁵⁸ Ibidem.

principalmente: por un lado, el error de confundir el uso limitado de la conciencia con la capacidad especulativa de la razón; error originado por la división de las facultades y, en definitiva, la limitación que con éstas se impone a la razón misma; por otro lado, Hegel nos empuja a ver en realidad la contradicción en el mundo como tal y nos llama a hacer un uso de la razón que pueda interiorizar y asumir esa contradicción.

7.3.3. Las razones de la razón (kantiana).

Ahora, y a partir de estas dos observaciones, probemos a responder con las razones kantianas a las objeciones hegelianas, para luego, si procede, llegar a una conclusión sobre el problema en su conjunto.

Unas páginas después de la exposición de los conflictos, Kant retorna sobre las conclusiones posibles de las antinomias y escribe: «una vez mostrada la falta en que incurre el argumento básico y común de las aserciones cosmológicas, podemos razonablemente rechazar tanto la una como la otra de las dos partes»¹⁰⁵⁹. Kant se mueve en el ámbito del tribunal de la razón y, como si de dos litigantes se tratara (dogmáticos y escépticos), concluye que ninguno tiene un argumento sólido¹⁰⁶⁰. Y sin embargo, en cierta analogía con una disputa de tribunal, no niega que «que la razón está necesariamente de parte de uno de los dos. Pero, aun siendo así, al ser la misma la claridad de los dos argumentos, resulta imposible decidir cuál es la parte que tiene razón»¹⁰⁶¹. Se presenta una tensión entre el reconocimiento de tener que atribuir la razón y la imposibilidad de hacerlo en mérito de la cuestión, por lo que «el conflicto sigue, pues, en pie, aunque las dos partes hayan recibido del tribunal de la razón la orden de guardar paz»¹⁰⁶²; frente a la imposibilidad de la resolución, el tribunal de la razón, en un primer momento, ofrece algo más parecido a una tregua que a una solución, aunque luego añade que lo mejor es convencer a las partes de que son víctimas de «cierta ilusión trascendental [que] les ha hecho creer que hay una realidad donde no existe ninguna»¹⁰⁶³.

¹⁰⁵⁹ KrV A 501 /B 529.

¹⁰⁶⁰ Mostrando como justamente los conflictos de la razón atañen a la determinación misma de la razón. Cf. B. Minnigerode, *Kant's transcendente und Hegel's logisch-spekulative Dialektik der Vernunft: eine Betrachtung vermittelt der skeptischen Methode*, Die Blaue Eule, Essen, 2004, pp. 26-33.

¹⁰⁶¹ KrV A 501 /B 529.

¹⁰⁶² Ibidem.

¹⁰⁶³ Ib. Ya hemos comentado que para Hegel, el recurso a la ilusión trascendental es bastante débil, pero por ahora dejemos la palabra a Kant.

En primer lugar, Kant intenta distinguir entre contraposición y contradicción, afirmando que, en realidad, los conflictos antinómicos presentan dos tesis contrapuestas, pero no contradictorias. Uno de los ejemplos es el siguiente: «si alguien dice que todo cuerpo o huele bien o no huele bien, olvida que hay una tercera posibilidad: que no huela en absoluto»¹⁰⁶⁴, por lo que ambos miembros de la contraposición son falsos. Sin embargo, ¿cómo transponer este ejemplo banal en el caso del mundo? ¿Negando el mundo? Sí, en cierta medida, negando la idea de mundo como objeto de la metafísica tradicional y por tanto liberándolo de la atribución de los elementos que determinaban esa aparente contradicción. La antinomia «puede ser igualmente falsa si el mundo no se da, en absoluto como una cosa en sí y si, consiguientemente, no se da desde el punto de vista de su magnitudes, ni como finito ni como infinito»¹⁰⁶⁵; de esta forma, el mundo pasa a ser un fenómeno (o más bien, se disuelve como objeto y viene a ser un conjunto de fenómenos) y la oposición es dialéctica y no ya analítica, según las palabras del propio Kant. Pero, ¿qué implica que el mundo no sea una cosa en sí? Por un lado, conlleva acabar con la idea de una totalidad cerrada tal como es el objeto-mundo para la metafísica tradicional (y esto es algo con lo que Hegel también estaría de acuerdo), pero, por otro lado, implica poner un límite de la propia razón, que resultaría incapaz de encontrar una unidad más allá del conjunto de los fenómenos. Es más, Kant dando por hecho la persistencia de la ilusión trascendental y considerando el conflicto a nivel dialéctico, afirma que «esta antinomia puede prestarnos un servicio, no dogmático, pero sí crítico y doctrinal. En efecto, la antinomia demuestra indirectamente la idealidad trascendental de los fenómenos»¹⁰⁶⁶, esto es, ya que se puede sustraer al mundo de su ser cosa-en-sí y afirmar que «es igualmente falso que el mundo constituya un todo existente en sí mismo»¹⁰⁶⁷, queda entonces probado que «los fenómenos en general no son nada fuera de nuestras representaciones»¹⁰⁶⁸. Es decir: no solamente los conflictos de la antinómica de la razón pura no existen en cuanto al contenido sino que además su inconsistencia a la hora de un examen del tribunal de la razón, confirman los límites de la razón misma.

Ahora bien, a la luz de la exposición del argumento kantiano, ¿podemos considerar que las críticas hegelianas son injustas o mal argumentadas? Ciertamente, el elemento de la crítica se desarrolla de forma un tanto unilateral, especialmente en lo que concierne a cada

¹⁰⁶⁴ KrV A 503 / B 531.

¹⁰⁶⁵ KrV A 504 / B 532.

¹⁰⁶⁶ KrV A 506 / B 534.

¹⁰⁶⁷ Ibidem.

¹⁰⁶⁸ KrV A 507 / B 535.

argumento singular: en ese caso, está clara la intención ya en Kant de reducir a absurdo los argumentos hipotéticos de las varias escuelas filosóficas, sin necesidad de la crítica hegeliana¹⁰⁶⁹. El mismo Kant es consciente de que se trata de una ‘representación’, por así decirlo, que es útil para el resultado final: esto es, para mostrar por otra vía los límites de la razón. Aun así, los argumentos son plausiblemente adecuados a las tesis que se querrían sostener por un lado o por otro; el hecho de que los argumentos sean tautológicos, como acusa Hegel, está previsto por el propio Kant, que lo ve de antemano y lleva a cabo su inquirir según un método escéptico¹⁰⁷⁰. En este sentido, la crítica de Hegel se sustenta en parte sobre una cierta confusión entre los conceptos expuestos en las antinomias (pertenecientes a los litigantes) y los conceptos del propio Kant, acusándole, como hemos visto, de mezclar argumentos y conceptos. Tampoco Kant hace mucho por añadir claridad a la exposición, ya que no distingue, en ciertos momentos, entre los ‘personajes’ y aquello que es su aportación. En todo caso, la crítica hegeliana, sobre este punto (los pasajes particulares de cada tesis o antítesis), puede que sea eficaz, pero no demasiado útil porque llega a una conclusión parecida a la de Kant: que el mundo como objeto de la metafísica tradicional es algo obsoleto y que por ello ese orden de conflictos tampoco puede tener lugar en una crítica de la razón, como en su propia lógica.

Sin embargo, en la crítica a las antinomias en su conjunto y a la solución que el mismo Kant propone al final (es decir, como ulterior prueba de la idealidad trascendental de los fenómenos), ciertamente Hegel pone en evidencia tres puntos importantes: por un lado, no pasa por alto la persistencia de la ilusión trascendental, además no acepta que la imposibilidad de resolver la antinomia implique una prueba del límite fenoménico de la razón y, por último, y ligado con lo anterior, tampoco acepta la solución kantiana de la distinción entre contraposición (o contrariedad) y contradicción. Comencemos en orden inverso y justamente por la cuestión de la contradicción: como hemos visto a lo largo de nuestra investigación, la contradicción para Hegel cobra un significado importante que va más allá de la simple contradicción de la lógica formal. Ciertamente, Hegel puede compartir con Kant el hecho de que las proposiciones formuladas de forma contrapuesta no sean

¹⁰⁶⁹ Creo que se puede afirmar que al menos esa parte de la crítica es injusta, pero la opinión de fondo de Hegel es que Kant juega la partida del conflicto antinómico sabiendo de antemano el resultado y dando lugar a una falta de coherencia en todo el pasaje, tal como indica Gueroult: «Es gibt nach Hegels Meinung eine Unvereinbarkeit, nicht zwar von Kant und Hegel, wohl aber bei Kant selbst. Sie besteht zwischen der Natur der Antinomien und der Lösung, die sie erfahren» (M. Gueroult, *Hegels Urteil über der Antithetik der reinen Vernunft*, en R-P. Horstmann (hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1990, p. 281).

¹⁰⁷⁰ Expresión del propio Kant. Cf. KrV A 507 /B 535.

propriadamente una contradicción, ya que en su afirmación unilateral no pertenecen a la razón sino al entendimiento; sin embargo, no niega que exista la contradicción al contrario que Kant, sólo que ésta cobra una fuerza, esto es, como elemento que remueve las fijaciones y produce reflexión. Sin embargo, la distinción entre contrariedad y contradicción para Kant se desarrolla a nivel lógico-formal y demostrar que la antinomia no representa una contradicción le sirve a Kant para poder negar la existencia del mundo como cosa-en-sí y salir del problema, afirmando así una vez más la idealidad trascendental de los fenómenos, es decir, para que, situado enfrente a la posibilidad de que la razón alcance algo más que la experiencia fenoménica, ésta tenga que renunciar a la posibilidad de pensar los objetos trascendentales. Para Hegel, sin embargo, la contradicción que se muestra plasmada por la antinomia es la que igualmente ha de aplicarse para proseguir la operación dialéctica mediante la cual desmontar el edificio de la vieja metafísica.

En segundo lugar, la decisión de Kant de usar las consecuencias de la antinomia como ulterior prueba para reafirmar los límites de la razón es, para Hegel, del todo arbitraria y además levanta la sospecha de que toda la arquitectura diseñada por Kant esté previamente pensada para llegar a un callejón sin salida y por tanto retornar al cómodo redil del entendimiento. En cierta medida, esta sospecha justifica también las críticas de Hegel a los argumentos de cada tesis y antítesis, como si todo fuera una grande ficción y, al final, la única conclusión fuera la de decidir dejar todo como está y olvidarnos de las alturas metafísicas. Hegel reconoce que la conclusión kantiana podría ser posible y plausible pero ciertamente no necesaria. Pero, finalmente, hay un elemento que nos lleva a considerar la perspectiva hegeliana como una posición más fuerte: a saber, ¿es legítima la ilusión trascendental? Y bien, no lo es. Hegel concentra aquí la mayor parte de sus energías: la ilusión trascendental no sólo representa un *contenido* residual que queda fuera de toda pensabilidad (análogamente a como se refería el joven Hegel criticando a Kant en *Glauben und Wissen*), sino que es una forma sintomática de entender todo el problema del conocimiento. La ilusión se generaría, según Kant, porque el hombre tiene la disposición *natural* a pensar metafísicamente; para Hegel, esa disposición natural no tiene cabida en la filosofía si entendida como ciencia. ¡Si se pudiera admitir la disposición natural en la filosofía propiadamente dicha, Hegel no hubiera escrito la *Fenomenología del Espíritu*! Entonces, para Hegel todo el enfoque kantiano se resiente todavía de una inmediatez subjetiva que condiciona no sólo las propias posibilidades de experiencia de la conciencia (o sea, del entendimiento) sino las de la razón misma en el momento en que

el estatuto de la razón sería articulado a partir de tendencia natural y no-filosófico. Pero esto vendría a ser contradictorio¹⁰⁷¹ a menos que la experiencia de la conciencia y la razón no sean lo mismo: y ésta es la crítica de fondo que Hegel mueve a Kant, a saber, que la razón kantiana no sea en realidad muy diferente del entendimiento; crítica más bien sumaria e injusta, ya que Kant comprende bien la diferencia entre entendimiento y razón, lo que pasa es que no piensa que la razón se exprese solamente en su forma teórica, sino también práctica¹⁰⁷².

Sobre este punto, Kant y Hegel son irreconciliables pero lo que aquí nos interesaba destacar es que Hegel en todo caso estaría poniendo en evidencia una interferencia natural en la arquitectura de la razón pura; ahora bien, que para Kant ese elemento natural sea el signo de una exigencia ética, no justifica, desde el punto de vista de Hegel, que se introduzca en un momento tan importante de la filosofía teórica. No podemos quedarnos, después del esfuerzo de la antinómica, con un campo de fenómenos por un lado, y por una ilusión trascendental por el otro, con el único resultado de haber puesto el punto y final a una concepción metafísica del mundo. Es un resultado satisfactorio para Kant, pero no ya para Hegel, aunque éste reconozca los méritos de su predecesor. Por ello, decía al comenzar esta sección, que la crítica hegeliana, más allá de cada punto singular, tiene en el trasfondo el problema del estatuto de la razón misma: en la decisión en torno a las antinomias, se decide también por un modelo de razón, se decide si criticar la filosofía precedente dando lugar a una razón que reconoce sus propios límites (humanos) o bien transfigurar el campo de experiencia de lo posible, poniendo en juego la razón misma. Se trata de la decisión y de la responsabilidad a las que está llamada la razón y, por ende, la filosofía.

¹⁰⁷¹ Es decir, desde el punto de vista de Hegel, la razón es algo más *grande* (en el sentido de que está por encima) que el entendimiento y, por ende, algo más pequeño no puede condicionar a algo más grande.

¹⁰⁷² Lo que sí es cierto que en lo teórico, para Kant, la razón se lo deja todo al entendimiento, así que la crítica de Hegel no carece de fundamento. El propio Kant nos dice que «la razón pura se lo deja todo al entendimiento, el cual se refiere, para empezar, a los objetos de la intuición, o más bien a su síntesis en la inteligencia» (KrV A 323/B 382). Es obvio pues que cuando el entendimiento pretende conocer lo incondicionado (algo que sólo podría hacer la razón, si no estuviera ella misma entregada a su vez a un tipo de conocimiento finito y sujeto al tiempo), necesariamente cae en la Nada, impidiendo ir más allá del ámbito fenoménico.

7.4. Esencia, Reflexión, Aparición: del misterio a la revelación.

7.4.1. Esencialmente, la verdad.

En las páginas precedentes hemos podido asistir a la confrontación explícita con las antinomias kantianas en las anotaciones que Hegel coloca en algunos momentos de la sección de la cantidad. Sin embargo, y como ya anticipado, las antinomias en ese caso tratadas eran las matemáticas que representaban un índice de problematicidad menor con respecto a las dinámicas, y en particular a la tercera, sobre la libertad trascendental. El momento de la cantidad, en su conjunto, no deja de tener un valor principalmente negativo, razón por la cual, las anotaciones contenidas en dicha sección han de considerarse mayormente bajo el respecto crítico-dialéctico. En cambio, el problema puesto en la tercera antinomia, más allá de su rígida formulación en el kantiano ámbito de los conflictos de la razón, da aún mucho que pensar a Hegel. Ahora bien, no es que se pueda afirmar directamente y exclusivamente que toda la segunda parte de la Lógica, la Doctrina de la esencia, sea una respuesta a ese problema, pero sí que podemos sostener que, en este libro, Hegel se mueve en un trasfondo de problemas que es principalmente kantiano y que, si queremos, encuentra su núcleo duro justamente en el problema de la posibilidad de una causalidad libre.

Al igual que los apartados anteriores de nuestra investigación, tampoco en este caso podremos seguir todos y cada uno de los momentos de la Doctrina de la Esencia, sino que nos concentraremos en algunos momentos en los que esa confrontación se presenta con mayor intensidad. Pero, ante todo, es necesario ver en que consiste esta parte de la Lógica, que en efecto representa la gran innovación de todo el enfoque hegeliano y constituye, por su carácter de bisagra, la explicación de la Doctrina del Ser y la fundamentación de la Doctrina del Concepto. En cierta medida, podríamos incluso añadir que en el movimiento que la reflexión cumple a través de la esencia, están resumidos los momentos no sólo de la lógica, sino del entero sistema. En la zona más oscura del reino de las sombras, vemos un movimiento que surge desde lo más misterioso, desde el pensamiento que se piensa a sí mismo, a la más completa revelación, es decir a su manifestación como realidad efectiva. *La esencia como reflexión dentro de ella misma*, la primera sección, trata de la reflexión como idealidad, siguiendo los principios lógicos básicos. Pero éstos, en vez de comportarse según el desarrollo de la lógica formal, dan lugar al brotar de la cosa en la existencia; a saber, en vez de explicar la fijación de las leyes del pensamiento

en su rigidez muestran la más profunda negatividad del pensamiento, la más pura nada, a partir de la cual es necesario retomar el camino hacia la aparición de la cosa, la cual en primer lugar aparece inmediatamente, como reacción a las esencialidades lógicas. Esta sección, la segunda, será sobre la que mayormente nos detendremos, porque en ella se gesta la resolución de todo el aparato hegeliano, además de confrontarse con temas ya tratados en anteriores obras como la *Fenomenología* o incluso la *Lógica de Jena*. Finalmente, la realidad efectiva como realización de todo lo que se ha gestado precedentemente y como su resolución en el ámbito de una filosofía que ha de ser sistemática. Pero todo ello, dentro de la negatividad que la esencia impone, en el ámbito de la idealidad como una anticipación a través de la que se exige llevar a cabo la profunda operación de trasfiguración de la lógica ontológica para refundarla especulativamente, esto es, como relación. Pero también, momento en el que la reflexión se piensa a sí misma, se define la condición de posibilidad, así como el campo de acción de la filosofía. Si consideramos la operación hegeliana desde el punto de vista de confrontación con las formas filosóficas precedentes, deberíamos considerar que la interiorización de la metafísica tradicional en la lógica implica también un nuevo concepto de filosofía porque esta operación ha dado lugar a un nuevo ámbito suyo de legitimidad y, por ende, de responsabilidad de su ejercicio, a través de la refundación de los objetos que le son propios. Comencemos pues a comentar algunos momentos de la Doctrina de la esencia.

«La verdad del ser es la esencia»¹⁰⁷³, así abre Hegel el segundo libro de la *Ciencia de la Lógica*: si el ser, que encontrábamos al comienzo del primer libro era «lo inmediato indeterminado [...] carente de reflexión»¹⁰⁷⁴, deberíamos decir, parafraseando, que la esencia es la verdad de lo inmediato indeterminado y carente de reflexión¹⁰⁷⁵. Pero, ¿qué entiende aquí Hegel por verdad?¹⁰⁷⁶ Ésta es la pregunta, menos evidente de cuanto pareciera en un primer momento, que nos permite comprender el significado de la *Doctrina de la Esencia* y su relación con el conjunto de la Lógica y con el proyecto

¹⁰⁷³ GW 11, 241 [437].

¹⁰⁷⁴ GW 11, 43 [225].

¹⁰⁷⁵ Vale la pena recordar que «die Seinslogik ist also nur relativ, erst im Vergleich mit dem Wesen, unmittelbar» (T. Okochi, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen. Zur Genealogie der Wesenslogik Hegels*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2008, p. 157), ya que a menudo, se aíslan términos fuertes, como en este caso, inmediato, sin comprender sus implicaciones relativas y recíprocas.

¹⁰⁷⁶ Esta verdad debería considerarse como algo procesual, como un devenir verdad y la esencia, como una segunda vuelta del mismo contenido con respecto al ser: «Alle Bestimmungen qualitativquantitativen Daseins gelten auf der Stufe der Wesenslogik nur noch als unwesentlich; aber das Wesen selbst bezieht sich auf diese für sich genommen unwesentlichen Seinsbestimmungen seinem Wesen nach» (K.-H. Ilting, *Ontologie, Metaphysik und Logik in Hegels Erörterung der Reflexionsbestimmungen* en *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 36, No. 139/140 (1/2), 1982, p. 97).

sistemático. ¿Significa que toda la *Doctrina del Ser* no constituía parte de la verdadera Ciencia al no ser aún la verdad de sí misma?¹⁰⁷⁷ No exactamente, ya que toda la Lógica forma parte del círculo del puro pensar, como quedaba claro ya incluso desde la *Propedéutica*; pero, sí que deberíamos considerar que la Doctrina del Ser, representando las categorías matemáticas y presentando en primera estancia al ser inmediato, resiente de una exterioridad con respecto a su verdadero significado, o, dicho de otro modo, el papel del primer libro de la Gran Lógica no es que el presupuesto inmediato para poder alcanzar la verdad a partir su vuelco negativo en la Esencia y finalmente su plena realización en el Concepto¹⁰⁷⁸. Entonces, en el Ser, inmediato e indeterminado, no puede haber verdad porque no hay reflexión, y si no hay reflexión, su contenido no deja de ser una presentación unilateral de algunas categorías lógicas, más o menos transformadas por Hegel. Sin embargo, lo que no se puede afirmar es que el desarrollo de las categorías del ser conduce a su autoanulación tal como sucedía en la Lógica de Jena (en realidad, ni siquiera allí esa solución era tan evidente, como ya pudimos ver). La exposición de la cualidad, la cantidad y la medida vale aun en la Doctrina de la Esencia, y justamente en ésta será probada su verdad¹⁰⁷⁹. Después de la exposición de las categorías del Ser, el saber «no se está quieto cabe lo inmediato y sus determinaciones, sino que lo atraviesa de parte a parte, con la presuposición de que detrás de este ser hay aún algo otro que el ser mismo, y de que este trasfondo constituye la verdad del ser»¹⁰⁸⁰. Hegel destaca que hay un saber que, insatisfecho de la precedente exposición de lo inmediato, exige atravesarlo buscando su verdad. Ahora bien, ¿con qué legitimidad Hegel nos presenta un saber, que se distingue del ser inmediato y que incluso lo pone en duda? ¿No es una operación infundada buscar una verdad más allá de aquello que aparece? Bueno, por un lado, el saber que Hegel contrapone, o más bien distingue, del ser, es un producto del contexto de una reflexión asumida pero no aún elaborada, tal como se presenta desde los primeros

¹⁰⁷⁷ Se trata justamente de comprender el movimiento de retroalimentación que permite hacer además el inicio por algo abstracto e indeterminado para que luego pueda devenir verdadero. Cf. K. Gloy, *Einheit und Manigfaltigkeit*, De Gruyter, Berlin, 1981, pp. 140-149.

¹⁰⁷⁸ Para ilustrar la peculiaridad de la esencia, por rasgos generales, Anton Koch hace un curioso ejemplo, comparando la acción de la esencia a la de un molinillo de café (cf. A. Koch, *Die Mittelstellung des Wesens zwischen Sein und Begriff* en A. Arndt, G. Kruck (hgs.), *Hegels "Lehre vom Wesen"*, De Gruyter, Berlin, 2016, p. 9).

¹⁰⁷⁹ «La ripresa e l'inclusione delle categorie dell'essere nel nuovo orizzonte della riflessività dell'essenza le trasforma profondamente, tanto che spesso non è semplice né immediato il riconoscimento della vecchia determinazione nella veste in cui si è trasmutata. Tuttavia l'impronta fondamentale permane ed è quella che legittima l'indicazione della corrispondenza del livello anteriore col successivo» (F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma, 2016, p. 103).

¹⁰⁸⁰ GW 11, 241 [437].

esbozos de sistema y a través de la *Fenomenología del Espíritu*, la cual mantiene su idealidad, como contraposición con respecto a la unidad del ser e impide la plena la realización del mismo. El hecho de que Hegel lo presente aquí significa que la exposición de las determinaciones de la Lógica mantiene aún un elemento crítico y que nos movemos todavía en la dualidad entre ser y pensar, si bien obviamente en ese contexto relación que permite que la Lógica no sea ya una *Fenomenología*, a saber, el hecho de que ese saber no está conducido por una simple conciencia natural, sino por un sujeto propiamente filosófico a través de una reflexión verdaderamente especulativa. En cierta medida, podríamos decir que lo que hay que probar no es la verdad del ser en sí, sino la verdad de su exposición; y, para ello, es necesario atravesar (no ir simplemente más allá) esa inmediatez e interrogarse sobre la relación que sostiene la exposición. En tal sentido, explica Hegel, el recorrido de la esencia es el de un saber mediato ya que presupone al ser y comienza a partir de éste como si fuera un otro, pero un otro asumido, tal como la misma etimología nos muestra, en un célebre pasaje hegeliano según el cual «la lengua alemana ha conservado en el verbo ser la esencia en el tiempo pasado: sido (*gewesen*); pues la esencia es el ser pasado, pero pasado carente de tiempo»¹⁰⁸¹. Que, en cierta medida, se trate de un hábil juego de palabras no le resta importancia a la propuesta de Hegel para repensar la esencia como pasado sin tiempo del ser; no ya algo que simplemente está detrás del ser desde un punto de vista ontológico, o un lugar escondido con respecto a la manifestación, sino ser pasado y por ello rememorado¹⁰⁸² y reflexionado que asume la verdad sobre sí mismo y sus determinaciones. La esencia no es algo otro respecto al ser, sino que es, en un primer momento, el ser mismo pensado como otro, esto es, como «unidad simple, carente de determinación»¹⁰⁸³; sin embargo, no hemos de tomar a esta unidad aún como la interiorización del ser inmediato, ya que, por el momento, es más bien un resto, un desecho del ser. No es en sí, ni para sí misma, sino por otro (la reflexión exterior) y para otro, «para la abstracción, y en general para el ente quieto que le sigue estando enfrentado»¹⁰⁸⁴. Cómo decíamos, en primer lugar, la esencia es lo otro del ser, y su desarrollo la llevará justamente a reunirse nuevamente con él, ya que, al fin y al cabo, son lo mismo. A pesar de esta situación de contraposición, la negatividad que

¹⁰⁸¹ Ibidem.

¹⁰⁸² En el sentido de *sich erinnert*, que es el término que usa el mismo Hegel.

¹⁰⁸³ Ib.

¹⁰⁸⁴ GW 11, 242 [438].

constituye la esencia es propia de la esencia misma; no le es ajena, sino que proviene de su ser simple e indiferente hacia las determinaciones del ser.

La esencia misma es la negatividad como asunción de las determinaciones del ser y, escribe Hegel, «como perfecto retorno del ser a sí»¹⁰⁸⁵, la esencia es esencia indeterminada. En la esencia tenemos un ser sin ser, por así decirlo, un ser puesto como indiferente respecto a sí. Esto es la esencia en un primer momento, pero esta situación genera «repulsión de sí o indiferencia frente a sí, referencia negativa a sí, con lo que se pone enfrente de sí misma»¹⁰⁸⁶. Vemos entonces que la negatividad tal como la concibe Hegel es ante todo movimiento y relación. El vuelco en lo negativo y unidad negativa que da lugar un nuevo recorrido son fruto de un movimiento reflexivo en el que la cosa es puesta enfrente a sí misma y así busca su verdad: la reflexión es el juego de la identidad y la diferencia y ese juego es posible solamente a partir de la negatividad que permite un espacio para el desarrollo de la reflexión. En un espacio saturado, rígido, esto no sería posible, y por ende, el movimiento reflexivo no es un truco de magia sino, por el contrario, una intrínseca necesidad de la cosa frente a sí misma. La esencia es, entonces, la dilatación de ese espacio lógico negativo en el que finalmente toda exterioridad será eliminada y el ser podrá transitar hacia su realización como realidad efectiva asumiendo sus diferencias y presentándolas en y para sí; pero, para poder encauzarse hacia esta resolución, es ante todo necesario indagar las profundidades de esta negatividad, ahondar en ella, para luego emerger nuevamente hacia la línea positiva de la realización en el concepto. Por representarnos esta dinámica con una imagen, podríamos pensar el andamio de la lógica como un diagrama con dos líneas: una representa el contenido en cada uno de los momentos y la otra, es una línea constante que alimenta el movimiento de la primera, es decir, la reflexión entendida como un motor subterráneo del movimiento de la línea explícita. La segunda es la referencia de la primera y está siempre presente, aunque implícita. Ahora bien, la distancia entre una y otra no es siempre la misma, sino que en ciertos momentos la presentación de los momentos de la primera línea se acerca al elemento que la sostiene; en el caso de la esencia, justamente la línea de presentación de los momentos se dirige hacia el centro mismo de la negatividad, y en algunos momentos, que dentro de poco veremos, llegan a coincidir en el sentido de que la negatividad es puesta a tema por sí misma, y justamente para evitar el hecho de que la negatividad sea

¹⁰⁸⁵ Ibidem.

¹⁰⁸⁶ Ib.

un resto o un límite. La esencia es el fundamento en el sentido de fondo, de lugar de la más profunda reflexividad de la que cabe solamente retomar el camino hacia la riqueza de la realidad.

Como toda imagen o metáfora, está claro que esta representación de un diagrama con dos líneas no deja de ser por muchos aspectos aproximativa, pero lo que se quería destacar a través de ella, era principalmente la idea de movimiento del desarrollo lógico y de una constante referencia entre los momentos que, como tales, no son más que figuras y el eje a través del cual se presentan y desarrollan; es esa relación entre los dos planos la que constituye la verdad de lo Lógico, ni tan sólo las figuras que mantendrían una cierta unilateralidad, ni tan solo la pura negatividad que de por sí no tendría en cuenta la confrontación con la tradición que está reflejada en las figuras lógicas, siendo indiferente hacia ellas. Hegel además traza un peculiar y significativo paralelismo entre la esencia y la cantidad de la Doctrina del Ser. Escribe Hegel:

la esencia es dentro del conjunto de la lógica lo que la cantidad era dentro de la esfera del ser: la indiferencia absoluta frente al límite. La cantidad es empero esta indiferencia dentro de una determinación inmediata; y el límite en ella, inmediata determinidad exterior [...]. En la esencia, en cambio, la determinidad no es, sino que está solamente puesta por la esencia misma; no es libre, sino que es sólo dentro de la referencia a la unidad de la esencia. -La negatividad de la esencia es la reflexión, y las determinaciones están reflexionadas, puestas por la esencia misma, permaneciendo dentro de ella como asumidas.¹⁰⁸⁷

El pasaje, merecedor de ser citado extensamente, muestra como la simetría entre los varios momentos y esferas de la lógica se mantenga, pero solo hasta un cierto punto. Sobre todo, parece advertirnos Hegel, hemos de estar atentos a no confundir la negatividad de la esencia con una simple exterioridad indiferente como era en el caso de la cantidad en la Doctrina del Ser; aquí esa indiferencia está puesta por la reflexión, dentro de la referencia a la unidad de la esencia, recalca Hegel. Ya no hay una exterioridad como tal, extraña al contexto relacional del saber verdadero, sino que lo que de ella permanece es un signo del proceso lógico a través del cual la negatividad constitutiva del ser se desarrolla y viene a la luz. Las determinaciones de la esencia están en la esencia y no le afectan desde el exterior, sino desde sí misma¹⁰⁸⁸. Pero claro, esto debe ser aún probado e interiorizado hasta que la reflexión abarque todo el campo del pensamiento y a partir de

¹⁰⁸⁷GW 11, 243 [439].

¹⁰⁸⁸ Se trata, por tanto, de una exterioridad inherente a la reflexión misma, que permite su apertura y movimiento. Cf. C. Hackenesch, *Die Logik der Andersheit : eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*, Athenäum, Frankfurt A/M, 1987, pp. 212-219.

ahí, resurgir hacia la existencia. El movimiento de la esencia, prosigue Hegel, «constituye la transición del ser al concepto»¹⁰⁸⁹; ella, la esencia, es el ser-en-y-para sí, pero en la determinación del ser-en sí, «pues su determinación universal es provenir del ser o ser la primera negación del ser»¹⁰⁹⁰; la esencia es la idealidad del ser, el trasfondo en negativo del ser y al mismo tiempo su explicación y su verdad; pero, por otro lado, mantiene un cierto carácter de anticipación con respecto a la plena realización del ser-para sí, «siendo aún diferente, por tanto del estar del concepto»¹⁰⁹¹. Su situación liminar es justamente lo que la hace tan dinámica ya que por un lado se puede poner indiferente frente a la rigidez del ser y poder ahondar hasta las profundidades de su negatividad y, por el otro, mantiene la potencia de la realización del ser como concepto aún por expresarse. Como escribe Lugarini: «la esfera del ser está implicada en su conjunto. De ello depende su estatuto ontológico; y surge con urgencia la pregunta: ¿qué suerte le toca a aquélla con la aparición de aquella negación suya que ha tomado el nombre de esencia? Se juega aquí el peso ontológico del edificio conceptual que Hegel ha alzado tomando pie desde la “vacía abstracción” del puro ser»¹⁰⁹². Esta articulación es confirmada y precisada justamente en las líneas sucesivas en las que Hegel escribe que «la esencia parece [*scheint*] primero dentro de sí misma, o sea, es reflexión; segundo, aparece, tercero, se revela»¹⁰⁹³. Reflexión como interior de lo interior, negatividad de la negatividad; para luego emerger hacia a la existencia; y, finalmente, reunirse consigo misma en la realización de la realidad efectiva y tránsito al concepto.

Hegel comienza ahora con la primera sección, dedicada a la esencia como reflexión dentro de ella misma, enfatizando este carácter dinámico de la esencia: proviniendo del ser y siendo su negación, la esencia se encuentra enfrentada a éste, como si le fuera un inesencial. Pero en realidad, el ser está asumido en la esencia y aquello que se pone como inesencial es solamente apariencia. Sólo que, escribe Hegel, «la apariencia es el propio poner de la esencia»¹⁰⁹⁴; la esencia pone el ser asumido como lo aparente, como aquello que está asumido pero inmediatamente, por el momento, y que por tanto, parece estar

¹⁰⁸⁹ GW 11, 243 [439].

¹⁰⁹⁰ Ibidem.

¹⁰⁹¹ Ib.

¹⁰⁹² L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, Guerini editori, Napoli, 1998, p. 234 («La sfera dell'essere ne è globalmente investita. Ne va del suo statuto ontologico; e subito urge la domanda: a quale sorte la destina la comparsa di quella sua negazione che ha preso il nome di essenza? In gioco è il peso ontologico dell'edificio concettuale da Hegel innalzato muovendo dalla «vuota astrazione» del puro essere»).

¹⁰⁹³ GW 11, 243 [439].

¹⁰⁹⁴ GW 11, 244 [441].

contrapuesto contra aquello que cumple justamente su asunción. A este primer momento de inmediatez en la contraposición de lo esencial y lo inesencial y de la apariencia propiamente dicha, sigue la más articulada exposición de la reflexión. Veamos, si bien fugazmente, los dos primeros momentos del primer capítulo.

En primer lugar, como dijimos, está lo esencial y lo inesencial: la esencia es ser asumido, y por tanto unidad consigo misma, pero como negación de la esfera del ser. Negación que a su vez no está reconocida como tal y que se presenta inmediatamente; por esta razón, ser y esencia, «siendo indiferentes el uno al otro tienen, de acuerdo con este hecho de ser, igual valor»¹⁰⁹⁵: el ser tiene la determinación de ser asumido pero aún de forma inmediata, por lo que es ante todo lo inesencial; y la esencia al mantenerse en esa contraposición es ante todo determinación de sí misma, esto es, lo esencial. Este momento, para Hegel, no se puede ni siquiera considerar como perteneciente a la esfera de la esencia propiamente dicha, sino que «la diferencia de lo esencial y lo inesencial ha hecho recaer a la esencia en la esfera del estar»¹⁰⁹⁶; una diferencia que no es más que un poner exterior y que hace que la esencia sea algo esencial «sólo por el hecho de que ella es tomada solamente como un asumido ser o estar»¹⁰⁹⁷, o en otras palabras, porque representa el momento negativo de esa contraposición; pero esto no es suficiente para considerar la esencia como tal. Es más, añade Hegel, esta diferencia ni siquiera ayuda a comprender lo inesencial ya que éste no tiene consistencia, sino que es «lo inmediato en y para sí nulo; es sólo una antiesencia (*Unwesen*): es la apariencia»¹⁰⁹⁸. Por esta razón, Hegel afirmaba que habíamos recaído en el ser, ya que esta contraposición es talmente exterior que simplemente nos prepara al desarrollo de la esencia; es un ejercicio preparatorio para dar razones del sucesivo camino de la esencia, que nos permite el acceso a él enfatizando su aspecto negativo, pero como tal no puede considerarse plenamente bajo la esencia propiamente dicha.

Así, la apariencia es el ser asumido, pero puesto como negativo; la esencia asume dentro de sí el resto de la inmediatez del ser y a esto es a lo que Hegel llama apariencia: algo que no es propiamente determinado, sino que únicamente tiene la determinación de ser asumido, pero sin mediación, esto es, negativamente inmediato. Pero, la apariencia siendo

¹⁰⁹⁵ GW 11, 245 [442].

¹⁰⁹⁶ Ibidem.

¹⁰⁹⁷ Ib.

¹⁰⁹⁸ GW 11, 246 [443]. Antiesencia es la solución que Félix Duque, traductor y editor de la edición castellana de referencia, adopta. Al respecto véase op. cit.n. 7, p. 443.

la interiorización inmediata de un resto mantiene dentro de sí una oposición: el ser como asumido, como la negación esencial, y frente a éste, el «ser en general un otro de ésta»¹⁰⁹⁹; podríamos decir que el resto de la esfera del ser no reconoce su ser asumido negativamente y, por ende, reproduce la contraposición¹¹⁰⁰. Sin embargo, esto es puramente privo de consistencia ya que «en cuanto que no tiene ya un ser, a lo inesencial le queda entonces solamente del ser otro el puro momento del no estar ahí»¹¹⁰¹. O como añade Hegel poco después, la inmediatez de este resto del ser «sólo es por medio de la negación de ella misma y, frente a su mediación, no es nada más que la vacía determinación de la inmediatez del no estar»¹¹⁰². Más allá de las frases un poco retorcidas de Hegel, el sentido es bastante claro: lo que en la esencia representa la inmediatez no es más que algo contrapuesto, pero que siendo asumido, justamente por estar en la esencia, no tiene nada que oponer sino a sí mismo como inmediatez, pero en realidad incluso esa inmediatez puesta, es ya mediata¹¹⁰³. Cabe pensar ante todo que en la esfera de la esencia nos movemos en la negatividad, en una cierta indiferencia, como Hegel nos había advertido al comienzo, y que, por ende, toda determinación puesta, resiente de esa negatividad y, en este momento, de esa apariencia: nada es como parece, algo que, al fin y al cabo, es una tautología (ya que lo que parece propiamente no es), pero que podemos verter también como todo lo que parece (y con más razón aparece como apariencia) no es propiamente ser. Esto significa que las determinaciones que aquí se presentan sufren de una cierta volatilidad; entonces, el ser que aquí se presenta no es nada, sino sólo su apariencia. Aquí Hegel comienza una observación crítica diferenciando las acepciones de la apariencia y sus evoluciones o variaciones, mostrando empero algunas características comunes: «así, la apariencia [*Schein*], el fenómeno [*Phänomen*], propio del escepticismo, o también la aparición [*Erscheinung*], propia del idealismo, es una tal inmediatez, sin ser ni algo ni cosa alguna, ni en general un ser indiferente que existiera fuera de su determinidad y su referencia al sujeto»¹¹⁰⁴. El elemento común del escepticismo y del

¹⁰⁹⁹ Ibidem.

¹¹⁰⁰ « Das Unwesentliche am Sein war – wie soeben gezeigt – mit der Erkenntnis verbunden, dass die bloße Voraussetzung des Seins Schein ist, weil ohne das Erkennen oder Wissen dieses Sein ‚Nichts‘ ist. Der Schein als Rest des Seins aus der Perspektive seiner Erkenntnis, aus der Sicht des Wesens also, ist dabei ‚das unmittelbare Nichtdasein‘ des Seins» (G. Kruck, *Hegels Wesenslogik als Logik der Reflexion* en A. Arndt, G. Kruck (hgs.), *Hegels "Lehre vom Wesen"*, De Gruyter, Berlin, 2016, p. 43).

¹¹⁰¹ GW 11, 246 [443].

¹¹⁰² Ibidem.

¹¹⁰³ Se juega justamente el distinto valor que la inmediatez tiene en el pasaje entre ser y esencia. Cf. T. Schmidt, *Die Logik der Reflexion. Der Schein und die Wesenheiten*, en A. Koch, F. Schick (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002, pp. 102-105.

¹¹⁰⁴ Ibidem.

idealismo es que su objeto, fenómeno o aparición que sea, ni es algo como tal ni tampoco reenvía a algo fuera de sí; propiamente no es nada, pero tampoco tiene algo fuera de sí. El problema está en la referencia a lo otro, y aquí escepticismo e idealismo difieren: el primero admite «múltiples determinaciones de su apariencia o, más bien, su apariencia tenía toda la múltiple riqueza del mundo por contenido»¹¹⁰⁵, es decir que se mantiene en una indeterminación constante con respecto a la realidad ya que cualquier cosa puede ser lo verdadero frente a la imposibilidad de afirmar algo sobre algo, mientras que el idealismo «comprende dentro de sí el ámbito entero de estas múltiples determinidades»¹¹⁰⁶. Los dos enfoques no difieren en cuanto al objeto en sí, sino en relación a la forma de conocimiento del mismo, pero en ambos casos resienten de la indeterminación de la relación entre el plano de la apariencia, o fenoménico, y el del objeto en sí, y añade Hegel, que «bien puede ser que a la base de este contenido no haya ningún ser, ninguna cosa ni cosa-en -sí, que el contenido se quede de suyo como lo que él es; no ha sido más que traspuesto del ser a la apariencia»¹¹⁰⁷. Estas palabras recuerdan en cierta medida al telón del que Hegel nos hablaba al final de la sección de la Conciencia en la *Fenomenología*: toda separación entre la esencia y la aparición de un objeto se reduce al fin y al cabo al modo de ver de la conciencia que tiende a esconder el fundamento de la cosa en vez de reconocer su exposición y su realización en la realidad, o dicho de otra forma, el fundamento (que justamente, como veremos, para Hegel es parte de la esencia) es aquello que está a la base del fenómeno y la esencia es lo que permite a la cosa ser como es, pero no es una parte de la cosa que está escondida, algo oculto para nuestro entendimiento que no alcanza a verlo. El problema de la fenomenicidad del fenómeno, para Hegel, no puede ser comprendido como la contraposición entre lo interior y lo exterior; un punto que sirve de base para la crítica a tres “idealismos” diferentes, como el de Leibniz, Kant y Fichte. En el primero, escribe Hegel, las representaciones de las mónadas «son indiferentes, inmediatas unas frente a otras y, así, frente a la mónada»¹¹⁰⁸, porque no están conectadas entre sí y tampoco con el movimiento que las genera (escribe Hegel: con la fuerza engendradora); la misma crítica se refiere a Kant para quien el fenómeno es «un contenido dado de la percepción que presupone afecciones, determinaciones del sujeto, las cuales son inmediatas las unas frente a las otras y frente

¹¹⁰⁵ Ib.

¹¹⁰⁶ Ib.

¹¹⁰⁷ GW 11, 247 [444].

¹¹⁰⁸ Ibidem.

al sujeto»¹¹⁰⁹. Lo dado y el movimiento que le permite darse parecen no estar relacionados, y además, se añade el problema de que en Kant tampoco queda bien claro que sea el sujeto. Un poco diferente es la referencia crítica a Fichte: escribe Hegel que «bien puede ser que el infinito choque inicial [*Anstoss*] del idealismo fichteano no tenga a la base ninguna cosa-en-sí, sino que venga a ser puramente una determinidad dentro del Yo. Pero esta determinidad le es al mismo tiempo inmediata al Yo, que la hace suya asumiendo su exterioridad»¹¹¹⁰. La situación fichteana es de hecho bien parecida a la que se presenta en la apariencia: una exterioridad que intenta ser incluida dentro de un contexto relacional y que ejerce resistencia frente al movimiento de ser asumido. Y sin embargo hay una diferencia fundamental en la intención hegeliana con respecto a Fichte: a saber, el movimiento hacia la esencia, según la coherencia fichteana, se concluiría con el pasaje perfecto del ser a la esencia, sin más restos; o como explica Simone Furlani, «en otras palabras, sin el reconocimiento de la reflexividad o de la igualdad de lo otro, la esencia representa una mediación talmente perfecta que no llega a abrirse a la referencia, permaneciendo exterior a ‘aquello-por-determinar’»¹¹¹¹, esto es, como una mediación indiferente, incapaz de poner en juego las verdaderas determinaciones cualitativas del ser. Ahora bien, si el ser que se encuentra en la apariencia es nulo porque realmente no puede poner aquello que él pretendía, entonces el único objetivo, la verdad de este movimiento, de esta descripción es mostrar «que las determinaciones que la diferencian [a la apariencia] de la esencia son determinaciones de la esencia misma»¹¹¹²; es decir, determinaciones que, aunque aplicadas a los restos producidos por la esfera del ser, siguen y pertenecen al proceder de la esencia y, por tanto, la explicación sirve para delimitar y delinear la esfera de la esencia en todos sus aspectos, constituyendo en cierta medida a su vez una especie de autoaplicación¹¹¹³. Está claro entonces que «la inmediatez o indiferencia, empero, que contiene este no ser es el propio ser en sí, absoluto, de la esencia [...] la inmediatez que la determinidad tiene frente a la esencia en la apariencia no es, por

¹¹⁰⁹ Ib.

¹¹¹⁰ Ib.

¹¹¹¹ S. Furlani, *La critica hegeliana a Fichte nella “Scienza della Logica”*, Edizioni Dehoiane, Bologna 2006, p. 46. («In altri termini, senza il riconoscimento della riflessività o dell'uguaglianza dell'altro, l'essenza rappresenta una mediazione talmente perfetta da non aprirsi al riferimento, da rimanere esteriore al 'da-determinare'»).

¹¹¹² GW 11, 247 [444].

¹¹¹³ Sobre este punto cf. Werner Becker, *Das Problem der Selbstanwendung im Kategorienverständnis der dialektischen Logik* en D. Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn, 1978, pp. 75-82, como también, en el mismo volumen, la réplica de Wiehl, cf. R. Wiehl, *Selbstbeziehung und Selbstanwendung dialektischer Kategorien* en D. Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, op. cit., pp. 83-113.

tanto, otra cosa que la propia inmediatez de la esencia [...] la inmediatez sencillamente mediada que es la apariencia»¹¹¹⁴: en primer lugar, el punto de conclusión del ser, como unidad negativa y asumida, coincide con el punto más implícito, completamente en sí, de la esencia. No hay dos esferas distintas y un salto entre ellas, porque de lo que se trata es de un recorrido nuevo de la esfera del ser, pero en su lado negativo; y además, si en la apariencia hay inmediatez, ésta ha de ser la inmediatez de la esencia misma, así que deberá ser considerada como una inmediatez mediada, reflexionada. Hegel concluye el párrafo afirmando, entonces, que el ser que se opone en la apariencia es una determinación del ser, un momento que se refleja en sí mismo, constituyendo la *apariencia de la esencia*. Hegel remarca esta expresión justamente para no dar lugar a que se interprete que «lo que está presente no es una apariencia del ser en la esencia, o una apariencia de la esencia en el ser»¹¹¹⁵. Apariencia de la esencia significa que «la negatividad es la negatividad en sí; es su referencia a sí, y de este modo es inmediatez en sí, pero es negativa referencia a sí, repelente negar de sí misma»¹¹¹⁶; apariencia que es reflexión, reflejo y, por ende, rechazo de sí misma, en el sentido de que reconoce su inmediatez y da lugar a un movimiento para asumirla. Justamente lo que cabe aquí apuntalar es que, en esta unidad que la apariencia ha devenido, el proceder es reflexionado: al igual que en la lógica del ser hay un doble movimiento, pero si en la primera esfera de la lógica ese movimiento corría paralelo presentando, por un lado, la exposición de las categorías ontológicas que procedían unilateralmente y, por el otro, la reflexión, que está ya a la obra, pero escondida y asumiendo los momentos expuestos; ahora, ese doble movimiento se mueve en la misma dirección¹¹¹⁷: hacer confluir el ser que ha sido asumido en la esencia hacia la existencia, sacando al mismo tiempo a la luz las determinidades mismas de la esencia. Pero se comienza por la inmediatez, que es propia del ser asumido que da lugar al movimiento de la esencia en sí misma; esto es, en palabras de Hegel: «la esencia es, dentro de este su automovimiento, la reflexión»¹¹¹⁸.

En el último capítulo de la primera sección, que atañe a la esencia dentro de sí, Hegel se ocupa de la reflexión, articulándola en tres partes, que ahora veremos más en detalle. Lo

¹¹¹⁴ GW 11, 247-248 [445].

¹¹¹⁵ GW 11, 248 [445].

¹¹¹⁶ Ibidem.

¹¹¹⁷ Cf. H. F. Fulda, *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungweise* en R.-P. Horstmann (hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990, p. 136-140; L. Lugarini, *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, Guerini editori, Napoli, 2004, pp. 253-255.

¹¹¹⁸ GW 11, 249 [447].

que es interesante observar ante todo es cómo Hegel trata la reflexión como momento después de que, de distintas maneras, la reflexión ha estado a la obra en todo el camino hasta ahora recorrido, no solamente en la *Ciencia de la Lógica*, sino incluso desde los tiempos jenenses, así como seguirá siendo un instrumento importante en la exposición del sistema bajo la forma enciclopédica. Ahora se trata de mostrar explícitamente aquello que había funcionado como motor subterráneo del proceso y había tenido carácter de anticipación. El capítulo, además, le sirve a Hegel para mostrar la diferencia entre una reflexión unilateral y típica del entendimiento, es decir, la que el mismo Hegel criticaba desde sus comienzos filosóficos, y la reflexión especulativa. Hegel comienza afirmando que «la apariencia es lo mismo que la reflexión, sólo que aquella es la reflexión como inmediata»¹¹¹⁹. La apariencia daba lugar a la reflexión, pero de forma inmediata, esto es, sin reconocer que su forma de presentar la contraposición era justamente reflexiva. Esa immediatez conllevaba, por ende, el ser estático de la oposición, mientras que la esencia como reflexión es «el movimiento del devenir y transitar que se queda dentro de sí mismo»¹¹²⁰; ciertamente, la esencia como reflexión se queda aún dentro de sí misma porque, como ya sabemos, estamos en el ámbito de lo en-sí de la esencia, pero lo que importa es que esta reflexión sea ante todo un movimiento que recorre las determinidades de la esencia para mostrar su fondo (y justamente vamos en dirección del *Grund*, en tal sentido). Estamos en la pura negatividad, en un lugar de transiciones y pasajes indiferentes y evanescentes en donde el único anclaje es la doble referencia negativa a sí de la esencia¹¹²¹, o dicho de otro modo: «la negación como negación, como un algo tal que tiene su ser en su ser negado»¹¹²². Además, Hegel recalca que este hecho de estar negación con negación es lo contrario de un límite, que es justamente el ser con la negación, y que, siendo negación reflexionada, ni siquiera tiene un substrato de referencia

¹¹¹⁹ Ibidem. Este tipo de frases en las que se establecen equivalencias son frecuentes en el desarrollo hegeliano y hay que tener cierta atención sobre ellas, porque son una forma de recapitular todo el movimiento anterior pero también de incorporar los significados del movimiento anterior en el nuevo momento. Sobre todo, hay que estar atentos cuando, además, como en este caso, se introduce, adversativamente, una variación, que se refiere no solamente a lo que inmediatamente se ha afirmado, sino también a toda la serie de equivalencias implícitas.

¹¹²⁰ Ib.

¹¹²¹ El movimiento es especulativo en el sentido más literal que pueda caber: la reflexión es la esencia, ya que «essence is nothing else but the reflection of an object back into itself. The movement presupposes a moment in which the object still lacks self-identity» (G. Di Giovanni, *Reflection and Contradiction. A Commentary on some Passages of Hegel's Science of Logic* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 8*, Bouvier, Bonn, 1973, p. 146).

¹¹²² GW 11, 249 [447].

(el ser está asumido), siendo su inmediatez «tan sólo este movimiento mismo»¹¹²³; un movimiento en ese espacio de la negatividad, que va «de nada a nada y, por este medio, de vuelta a sí mismo»¹¹²⁴. Al ser de la esencia se llega a través de la doble negación¹¹²⁵, de la imposibilidad de encontrar ya una inmediatez que negar y, por ende, con la constatación de que la negatividad pura: «nada tiene fuera de ella, nada a lo cual negar, sino que se limita a negar su negativo mismo»¹¹²⁶.

En cierta medida, la caracterización del proceso lógico mantiene algo de la operación de *Vernichtung* de la Lógica de Jena, y sin embargo hay dos principales diferencias. En primer lugar, el haber despejado previamente el campo de lo Lógico de toda interferencia subjetiva de la conciencia, sin tener ya por tanto que rendir cuentas en torno al estatuto de la conciencia misma. Nos encontramos en el círculo de la Ciencia y, por ende, en su ámbito nos hemos de confrontar solamente con pensamientos del respecto objetivo. Las determinaciones de la esencia, por cuanto puedan representar la negatividad más profunda, no dejan de ser, como recuerda Hegel, determinaciones *de* la esencia, esto es, pertenecientes a ella de manera inmanente, siendo constitutivas del propio desarrollo lógico. No hay nada que anular, sino que se trata de explicar, de sacar a la luz lo que está en lo Lógico y que permanece implícito hasta ser organizado y articulado en la Lógica como Ciencia. En segundo lugar, el movimiento de negación que se presenta aquí en realidad siempre es doble: es un negar determinidades, sí, pero para reafirmar otras como su resultado, enlazando dialécticamente negar y poner, a fin de explicar el desarrollo lógico. Esto en la Lógica de Jena apenas se podía vislumbrar, salvo en algunos momentos más bien complejos y contradictorios, como en el caso de la infinitud. Por estas razones, que resumen otras muchas más pormenorizadas, la negatividad que aquí actúa es bien distinta: no es sólo el contexto el que cambia, así como la forma de organizar el material

¹¹²³ GW 11, 250 [447]. La idea de la negatividad como movimiento e inquietud es, en efecto, fuerte, pero como muestra el sucesivo desarrollo de la Lógica, no se puede detener en sí misma, no es en ningún caso un punto de llegada y ni siquiera un punto privilegiado, contra lo que parece ser, por ejemplo, la interpretación de J.-L. Nancy (op. cit., 1997), donde las dinámicas descritas mejor se aplicarían a la *Fenomenología* que a la *Lógica*.

¹¹²⁴ GW 11, 250 [447].

¹¹²⁵ Hay que reparar en que este movimiento de la reflexión es distinto al de la deducción del devenir al comienzo de la lógica, como nos advierte Iber («Die Reflexion ist eine in sich kreisende, zirkuläre Bewegung. So ist auch der Rückgriff auf das Werden des Logikanfangs untauglich für die Explikation des Gedankens der Reflexion, denn das Werden des Logikanfangs ist eine in sich haltlose, verschwindende Vermittlungsstruktur», C. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, De Gruyter, Berlin, 1990, p. 123), en el sentido de que el movimiento de la doble negación ejerce una acción transformadora sobre la figuras sobre las que opera, mientras que la deducción del devenir era una manera de obviar la inmediatez del inicio.

¹¹²⁶ GW 11, 250 [447].

o la idea misma de sistema (que ciertamente ha evolucionado con respecto al paradigma de sistema jenense), sino que también se trata de una forma nueva y consciente de método filosófico: no ya un escepticismo que nos lleva hacia un camino despejado y que nos deja el ser puro al alcance, sino un proceder que es reflexivo en cada uno de sus momentos, pero, sobre todo, autorreflexivo. El método dialéctico (aunque más apropiado sería llamarlo reflexivo)¹¹²⁷ produce no solamente las figuras de la Lógica, sino que hace un ejercicio autofundante de su propio proceder, construye un concepto de filosofía. En la Doctrina de la esencia, se hace más claro que no se trata solamente de la Lógica sino, al mismo tiempo y sobre todo, de lo Lógico (*das Logische*)¹¹²⁸.

7.4.2. La reflexión, a juicio de sí misma.

En la reflexión ponente (primer momento de la reflexión), Hegel resume el sentido de la reflexión en su conjunto como «el intercambio de lo negativo consigo mismo»¹¹²⁹, pero al mismo tiempo da un paso hacia atrás para explicar la inmediatez que la reflexión tiene en un primer momento, una inmediatez ya asumida que «se da primero más bien como retorno, o como la reflexión misma»¹¹³⁰, es decir como una inmediatez que es puesta desde su retorno de la negatividad. La reflexión “recoge” la inmediatez que proviene de la negatividad y la pone como su otro, pero al mismo tiempo, sabiendo que esa inmediatez es asumida, presupone todo su movimiento reflexivo. Al igual que la reflexión niega la negación también pone su poner, o sea: un presuponer. Ahora, más allá de este movimiento del poner y presuponer, que se da dentro de la reflexión, lo principal es concentrarse en el hecho de que «la inmediatez sale en general a la luz solamente como retorno»¹¹³¹, como retorno de la propia negatividad de la esencia, algo que justamente

¹¹²⁷ El método hegeliano, muy *sui generis* ya que como es consabido no requiere de una aplicación externa, puede ser considerado como dialéctico en el sentido de una confrontación entre las varias determinaciones de la idea, que son explicitadas para ser asumidas. Pero realmente dicho gesto dialéctico no es otra cosa que la reiteración de la reflexión, en una dirección que mantiene cierta coherencia con la filosofía trascendental, como apunta Flach: «Der Begriff der Logik bestimmt sich nach Hegel durch den Gedanken der totalen Reflexion. Diese Gedanken ist nach allem, was Hegel von ihm sagt, als Erweiterung und Vertiefung der transzendentallogischen Sphäre zu nehmen» (W. Flach, *Hegels dialektische Methode*, en H.-G. Gadamer (Hrgs.), *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, Bouvier, Bonn, 1962, p. 57).

¹¹²⁸ Un autor que no puede ser tachado de ferviente hegeliano, como Ernst Bloch, escribe que «la Esencia del universo, esencia fundamentalmente propulsora y en última instancia material, es un algo intensivo y no un algo lógico; la lógica es para Hegel solamente la clave, del mismo modo que la teoría es la clave para la práctica. A este algo intensivo se refieren también en Hegel, *malgré lui*, todas las categorías de la determinación lógica, pero sin coincidir con él, pues es algo existencial y material» (E. Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, Fondo de cultura económico, México, 1982, p. 162).

¹¹²⁹ GW 11, 250 [447].

¹¹³⁰ GW 11, 251 [449].

¹¹³¹ Ibidem.

ratifica la reflexividad del movimiento y al mismo tiempo la oscilación y la inquietud que en estos primeros compases de la esencia se mantienen: «El retorno de la esencia es, con ello, su repelerse de sí misma. O bien, la reflexión que va dentro de sí es esencialmente el acto de presuponer aquello de cual es ella el retorno»¹¹³², añade Hegel, indicando como el movimiento de los momentos de la reflexión es “figurado”, en el sentido de que cada momento presupone a los demás y las peculiaridades de cada momento no se entiende sino con las demás; en otras palabras, Hegel nos está aclarando de antemano y de manera introductoria el sentido de la reflexión en su conjunto, para poder desplegar luego la reflexión determinante. Este juego del poner y del presuponer, del repeler y del retornar, constituye el movimiento reflexionante que Hegel define como «absoluto contrachoque»¹¹³³ entre los varios momentos; juego por el cual los momentos no se anulan, sino que dan lugar al movimiento, *son* en el movimiento que proyecta una determinación, que no es más que la inmediatez del ser aparente, pasando así a ser una reflexión externa, que «se inicia desde lo inmediato como su otro»¹¹³⁴.

La reflexión externa tiene, en primer lugar, su determinación en un otro de sí, comienza desde algo inmediato que no es ella misma, Y «se refiere a sí como a ese su no ser»¹¹³⁵. La reflexión externa no contiene nada que no estuviese implícito en la reflexión ponente¹¹³⁶, sino que más bien pone a tema el movimiento del retornar de lo otro a sí y reflexiona sobre El punto inicial de la reflexión: lo puesto o lo presupuesto. El problema de la reflexión en general, y que específicamente Hegel analiza en estas líneas, es si el objeto de la reflexión sea algo inmediato o no, e inmediato con respecto a qué, ya que, si bien en sus momentos iniciales, estamos en la esfera de la esencia, mientras que parecería que hay un retroceso hacia la esfera anterior. Hegel, de hecho, escribe que: «la reflexión exterior era lo infinito [malo] en la esfera del ser; lo finito vale como lo primero, como lo real; por él se ha hecho el inicio; [...] y lo infinito es la reflexión dentro de sí que le está enfrentada»¹¹³⁷; la reflexión externa en la esfera del ser era el pensamiento unilateral del entendimiento que pretendía hacer un infinito a partir de algo finito, tomando lo inmediato y transponiéndolo en lo universal; sin embargo, en la esencia, finito e infinito están invertidos, en el sentido de que lo inmediato yo no es lo simple puesto, sino que es en su

¹¹³² Ib.

¹¹³³ GW 11, 252 [450].

¹¹³⁴ Ibidem.

¹¹³⁵ GW 11, 253 [451].

¹¹³⁶ Cf. M. Städler, *Die Freiheit der Reflexion*, De Gruyter, Berlin, 2003, pp. 57-61.

¹¹³⁷ GW 11, 253 [451].

referencia negativa, y por ende la reflexión externa no tiene esa unilateralidad y exterioridad que le afectaba en el ser, sino que al contrario es lo que media la forma de la reflexión misma, o, en palabras de Hegel: «es el silogismo en el que los dos extremos, lo inmediato y la reflexión dentro de sí, son; el término medio del mismo es la referencia de ambos»¹¹³⁸; esta reflexión no determina inmediatamente lo puesto, sino de forma mediada, comprendiendo los extremos, pero, a su vez, la reflexión externa es un ponerse a sí misma y «también, el asumir este su poner»¹¹³⁹. Es externa e inmanente a la vez porque, como negación asumida, es el medio en el que se presentan ambos extremos; y como medio, la reflexión «no es externa, sino precisamente y en la misma medida reflexión inmanente de la immediatez misma»¹¹⁴⁰; de esta forma, la reflexión es determinante porque es condición de todo el movimiento entre lo negativo y lo inmediato, la apariencia y la esencia.

Para comprender mejor estos pasajes y para apreciar el contexto al que se refieren, lo mejor es tomar en consideración la observación que Hegel coloca después de este apartado¹¹⁴¹. La observación saca a la luz lo implícito en las páginas anteriores, a saber, la referencia a Kant, en particular a la distinción entre juicio determinante y reflexionante de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Hegel presenta esta situación en la que «sólo es dado lo particular, para el cual debe ella [la facultad de juzgar] encontrar lo universal»¹¹⁴². En este caso, que es el que Kant analiza principalmente en su tercera *Crítica*, «la reflexión es aquí igualmente el ir más allá y fuera de sí por parte de algo inmediato hasta hacerse universal»¹¹⁴³, así lo inmediato se determina como la relación a lo universal pero no deja de ser un singular inmediato para sí. La reflexión externa es propiamente la relación puesta que sigue dejando a sus términos fuera de sí, por lo cual es externa; y de esta manera, reafirma Hegel, se comporta la reflexión kantiana que vemos a la obra, por ejemplo, en el juicio teleológico¹¹⁴⁴.

¹¹³⁸ Ibidem.

¹¹³⁹ Ibidem.

¹¹⁴⁰ GW 11, 254 [452].

¹¹⁴¹ Además de considerar el movimiento de conjunto de la reflexión externa que como nos recuerda Jaeschke «bildet zwar eine komplexe Struktur von internen Negationsbeziehungen, aber kein bloßes Negationsverhältnis» (W. Jaeschke, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 13*, Bouvier, Bonn, 1978, p. 90), esto es, la capacidad de la reflexión de ensanchar el ámbito de sus determinaciones.

¹¹⁴² GW 11, 254 [452].

¹¹⁴³ Ibidem.

¹¹⁴⁴ «Kant chiama poi giudizio determinante quello in cui l'universale è già presente nello spirito, quello in cui si possiedono già i concetti universali sotto i quali sussumere il particolare; chiama giudizio riflettente

Hegel finalmente atribuye este modo de proceder al reciente filosofar que se comportaba como «la antípoda y el enemigo declarado del modo de consideración absoluto»¹¹⁴⁵, reconociendo también que la reflexión pensante (es decir la que Hegel está exponiendo ahora) «parte sencillamente de un inmediato dado, ajeno a ella»¹¹⁴⁶. Sin embargo, es justamente el estar en el ámbito de la esencia lo que le permite que esa reflexión externa pueda pasar a ser determinante y de ahí a la exposición de las esencialidades de la reflexión, en vez de llevar, por el contrario, a una anulación de esa reflexión: estas determinaciones reflexionadas «se hacen valer por tanto como lo esencial y, en lugar de ser transeúntes en sus contrapuestas, aparecen más bien como absolutas, libres e indiferentes unas respecto a otras»¹¹⁴⁷.

Así pues, el momento final de la reflexión es la reflexión determinante, que Hegel define como: «la unidad de la reflexión ponente y de la externa»¹¹⁴⁸; esto, en sí, no es particularmente novedoso en el proceder de Hegel, pero tampoco es tan obvio. ¿En qué sentido se unen las dos reflexiones? ¿Qué es esa reflexión determinante, que constituye su unidad? En primer lugar, Hegel resume los momentos precedentes y su modo de generar la reflexión determinante: «la reflexión externa se inicia a partir del ser inmediato; la ponente, a partir de nada. La reflexión externa, que viene a ser determinante, pone otro, que sin embargo es la esencia, en el puesto del ser asumido; el poner no pone su determinación en el puesto de otro; no tiene presuposición. Mas no por ello es él la reflexión acabada, determinante»¹¹⁴⁹. La reflexión externa pone algo, es decir, no es la simple referencia negativa a sí, como en la reflexión ponente, y sin embargo no se pone a sí misma, pone algo en el otro, que es un otro con respecto a sí, o dicho de otro modo, pone algo que es el portador de la ausencia de relación en sí. La reflexión externa no puede dar cuenta de aquello que pone por la inmediatez de lo puesto, siendo ello la falta de relación de la reflexión misma; Hegel fundamentalmente está reelaborando en el marco de las determinaciones de la esencia, justamente, el problema kantiano presentado en la observación: encontrado algo dado, es necesario reconducirlo a un universal, sin

quello in cui, dato un oggetto sensibile, si va in cerca dell'universale sotto cui sussumerlo. Del giudizio determinante si parla nella Critica della ragione pura, del giudizio riflettente nella Critica del giudizio. Ora questo carattere si ritrova, mi sembra, in quello che Hegel dice della riflessione esterna» (S. Vanni Rovighi, *Introduzione alla lettura della Scienza della Logica di Hegel. Appunti dalle lezioni di storia della filosofia. Anno Accademico 1965/66*, C.E.L.U.C., Milano, 1966, p. 141).

¹¹⁴⁵ GW 11, 255 [453].

¹¹⁴⁶ Ibidem.

¹¹⁴⁷ Ib.

¹¹⁴⁸ Ib.

¹¹⁴⁹ Ib.

detenerse demasiado a considerar su estatuto de particularidad. Esto es lo que hace la reflexión externa, y por ello no es aún determinante, porque no puede realmente determinar aquello sobre lo cual reflexiona, sino simplemente trazar un movimiento desde fuera. Hegel indica el paralelismo con la esfera del ser, en la que «el estar era el ser que tenía la negación en él»¹¹⁵⁰, mientras que «dentro de la esfera de la esencia, al estar le corresponde el ser-puesto»¹¹⁵¹. Justamente la diferencia consiste en que el estar del ser tenía la negación en sí, mientras que en el ser-puesto la negación viene de la reflexión que lo pone, pero también del terreno¹¹⁵² en que se apoya. En el ser-puesto, la negatividad está explicitada, pero al mismo tiempo es ajena a ese ser-puesto; éste «está enfrentado por un lado al estar, por otro a la esencia, y hay que considerarlo como término medio que concatena el estar con la esencia y, a la inversa, la esencia con el estar»¹¹⁵³. El tener la negatividad fuera de sí hace que el ser-puesto sea término medio y que comunique el ser con la esencia; podría parecer que al ser externo significase un retroceso, y sin embargo, Hegel advierte que no es así porque «como ser puesto es el estar, en cuanto aquello que es en sí, en cuanto negativo, algo sola y sencillamente referido al retorno a sí»¹¹⁵⁴, a saber, exteriorizando la negatividad fuera de sí, al ser-puesto le está exigido cumplir un movimiento para coincidir con la negatividad que le es propia. Este movimiento tiene sentido siempre, si consideramos estas primeras secciones de la esencia como la transición hacia la esencia misma, en las que ésta asume, ya plenamente, los restos del ser que aún estaban presentes. De hecho, Hegel añade que «el ser puesto no es aún determinación de reflexión [*Reflexionsbestimmung*]; en cuanto negación, es solamente determinidad [*Bestimmtheit*]»¹¹⁵⁵ hasta que llegue a contener la negación reflexionada dentro de sí, que es justamente lo que se ha producido a través de los dos primeros momentos de la reflexión. Aquí, el trazado discursivo de Hegel es más bien elíptico, ya que el mismo párrafo que comienza con la cita precedente se concluye diciendo que el ser-puesto ya es una *Reflexionsbestimmung*, condensando en pocas líneas la operación de las páginas precedentes. En todo caso, lo importante ahora es que «la determinación de reflexión es en cambio el ser puesto en cuanto negación, negación que tiene por fundamento suyo el ser negado, [que] no se es desigual pues dentro de sí misma; con ello,

¹¹⁵⁰ Ib.

¹¹⁵¹ Ib.

¹¹⁵² Hegel escribe que «su suelo es el ser en cuanto esencia, o sea en cuanto negatividad pura» (Ib.)

¹¹⁵³ GW 11, 256 [454].

¹¹⁵⁴ Ibidem.

¹¹⁵⁵ Ib.

es determinidad esencial que no pasa»¹¹⁵⁶. La determinación esencial de la reflexión es el fundamentar su negación, anclarla al ser puesto para que dicha determinación no sea pasajera; la determinación de esta reflexión consiste justamente en dar consistencia a la negatividad que es propia de la esencia, en comenzar a quitar indiferencia de las determinaciones de la esencia. Así es como más detalladamente Hegel lo explica en el siguiente párrafo: «la determinidad, por la referencia a sí, se ha fijado sólida e infinitamente. Es lo determinado, que ha sometido a sí su transitar y su mero ser puesto»¹¹⁵⁷. La reflexión determinante configura propiamente el perímetro de la esencia, dentro del cual sus esencialidades pueden darse como en-sí, esto es: «flotantes en el vacío, sin atracción y repulsión unas respecto a otras»¹¹⁵⁸, pero sí incluidas en una esfera que Hegel llama apariencia esencial, y que la reflexión determina como «la referencia a su negación [...] la referencia a su ser-otro en ella misma»¹¹⁵⁹. La negatividad está interiorizada y constituye propiamente el lugar donde la esencia puede desplegarse; esa negatividad está, por así decirlo, legitimada y no es una consecuencia de la inmediatez que el pasaje del ser a la esencia implicaba, como tampoco es una indiferencia típicamente exterior en la que las partes estuviesen desconectadas unas de otras. Se han obtenido las condiciones para un verdadero contexto relacional, es decir, una red de referencias que no son ya inmediatamente, sino que están determinadas por su ser negativo, esto es, por su capacidad de proyectarse y realizarse en un espacio lógico, libre de presuposiciones. Así, la reflexión es «infinita referencia a sí»¹¹⁶⁰.

7.4.3. De la oposición a la contradicción: hacia el fundamento.

Al igual que la reflexión, también el siguiente objeto de nuestra exposición: la contradicción, ha de ser considerada como un elemento central en muchos momentos del pensamiento hegeliano, como hemos mostrado en los capítulos precedentes, que se manifiesta de forma más bien precoz y que igualmente puede considerarse como un trazo del carácter más propio del motor dialéctico. Ahora, en el capítulo en el que Hegel va a presentar la contradicción como momento, podemos observar su importancia y para ello es útil concentrarse en el pasaje entre la oposición y la contradicción. Para situarnos en el contexto en el que Hegel desarrolla este pasaje, dado que además nos vemos obligados a

¹¹⁵⁶ Ib.

¹¹⁵⁷ Ib.

¹¹⁵⁸ Ib.

¹¹⁵⁹ GW 11, 257 [456].

¹¹⁶⁰ Ibidem.

proceder con algunos saltos, es al menos útil tener en cuenta la ubicación de estas páginas. Nos encontramos en el segundo capítulo de la primera sección de la Esencia, que Hegel titula “Las esencialidades o las determinaciones-de-reflexión”, y que sigue a la Lógica de la reflexión, que acabamos de considerar. Justamente a través de ésta nos hemos introducido en el terreno propio de la esencia después de haber superado la falsa contraposición entre el ser y la esencia que se daba en la apariencia: la reflexión precedente nos conduce a sus determinaciones, es decir, a aquello que la determina como tal o en sí. En este capítulo, Hegel presentará y desarrollará los principios lógicos más básicos (identidad, contradicción y tercio excluso) pero ya no como principios formales sino, justamente, como determinaciones de la reflexión, entendiendo con ello la forma en la que ésta se determina, esto es, en la que toma consistencia, pasando de ser en sí a emprender el camino de la existencia; si bien antes de ello será necesario pasar por el fundamento y la condición, como veremos, en cierta medida ese movimiento está encauzado justamente a partir del momento en el que la reflexión comienza a tomar cuerpo, es decir, en que se determina. Es el mismo Hegel el que nos avisa de esta transformación de la función de los principios lógicos, en una observación a la presentación general del capítulo, cuando escribe que «las determinaciones de reflexión solían venir aprehendidas en otro tiempo en forma de proposiciones, enunciando así de ellas su validez en todo respecto [...] como leyes universales del pensar, situadas como fundamento de todo pensar, siendo en ellas mismas absolutas e indemostrables»¹¹⁶¹. Dichos principios eran incuestionables, indiscutiblemente apriorísticos, pero también, al fin y al cabo, tautológicos y se mantenían exteriores con respecto al contenido, ya que si iban bien para todo ente, entonces realmente no lo determinaban concretamente, o dicho en las palabras del propio Hegel: «las determinaciones de reflexión no son de especie cualitativa»¹¹⁶²; no los son ni consideradas como principios lógicos absolutos como en el pasado, ni tampoco ahora, pero igualmente tienen su importancia para el sucesivo desarrollo de la idea, justamente como esencialidades, como uno de los puntos más negativos en los que la idea está sumergida y como el momento en el que la contradicción muestra toda su potencialidad. La contradicción es algo más que un momento, ya que si consideramos estas determinaciones una por una, vemos que «las unas contradicen a las otras, y se asumen recíprocamente entre sí»¹¹⁶³; la contradicción es constitutiva para la

¹¹⁶¹ GW 11, 248 [457].

¹¹⁶² GW 11, 259 [458].

¹¹⁶³ GW 11, 260 [459].

reflexión misma en el momento en que ésta asume sus determinaciones asumiendo también su constitutiva contradicción. Aquí vemos la diferencia entre tratar esos principios como leyes universales del pensamiento o como determinaciones de reflexión: según el primer caso, «la consideración carente de pensamiento las enumera una después de otra»¹¹⁶⁴, sin considerar las referencias entre los mismos principios. Sin embargo, en cuanto determinaciones de reflexión, hay que considerar que «la aceptación de cualquiera de estas proposiciones impide las otras»¹¹⁶⁵, pero esto no significa que no tengan validez, sino que para tomarlas en su conjunto y en recíproco relacionarse, es necesario asumir la contradicción que ellas implican. El camino hacia la contradicción es el madurar de las determinaciones de reflexión; cuanto más esos principios lógicos se enlazan entre sí, tanto más toman consistencia, siendo ésta mayormente realizada ahí donde la contradicción parece más fuerte.

Comencemos por ver algunas características generales del pasaje que, recordemos, constituye el último momento de la diferencia, antes de pasar a la contradicción. Hegel resume el recorrido de la diferencia hasta el punto en que comienza la oposición, afirmando que «la reflexión determinada, la diferencia, tiene su acabamiento dentro de la oposición»¹¹⁶⁶. En tal sentido, podemos ver lo que significa reflexión determinada para Hegel: es la reflexión que se hace cargo, por así decirlo, de sus determinaciones y que se completa en ellas, explicitando su negatividad tal como ya Hegel decía unas páginas antes, abriendo el apartado de la Diferencia (tras haber liquidado bastante sumariamente la identidad), escribiendo que «la diferencia es la negatividad que la reflexión tiene dentro de sí»¹¹⁶⁷ y que ha de ser explicitada, esto es, ulteriormente determinada. Así, en la oposición se encuentran la identidad y la diferencia como «momentos reflexionados de su unidad»¹¹⁶⁸, esto quiere decir que no son solamente la oposición de igualdad y desigualdad, que serían lados de una reflexión exterior, sino que, al estar reflexionados, cada lado de la oposición «es en él mismo la unidad de igualdad y desigualdad»¹¹⁶⁹; son dos polaridades, lo positivo y lo negativo, que son constituidas como tales justamente por contener dentro de sí igualdad y desigualdad. Estas polaridades son iguales en sí, pero indiferentes y enfrentadas entre ellas; son diversas polaridades del ser puesto: «lo positivo

¹¹⁶⁴ Ibidem.

¹¹⁶⁵ Ibidem.

¹¹⁶⁶ GW 11, 272 [473].

¹¹⁶⁷ GW 11, 265 [465].

¹¹⁶⁸ GW 11, 272 [473].

¹¹⁶⁹ Ibidem.

es el ser puesto, como reflexionado dentro de la igualdad consigo»¹¹⁷⁰, mientras que «lo negativo es el ser puesto en cuanto reflexionado dentro de la desigualdad»¹¹⁷¹. Este enfrentamiento sería del todo indiferente si no prestáramos atención al hecho de que se trata ante todo de polaridades del ser puesto; y como «el ser puesto es la desigualdad misma, así esta reflexión es con esto la identidad de la desigualdad consigo misma»¹¹⁷²; aquí vemos el movimiento a través del cuál la negatividad toma consistencia. El ser puesto retoma lo cualitativo que no permite una simple coexistencia de aquello que es opuesto; exige que la contradicción sea declarada de forma explícita. La oposición, por tanto, no está constituida por dos lados realmente idénticos porque en su raíz está marcada por una desigualdad cualitativa que es lo que permitirá que la contradicción no sea algo puramente formal¹¹⁷³. De este modo, los lados de la oposición «han venido a ser subsistentes de suyo»¹¹⁷⁴, pero, al mismo tiempo, ese ser puesto está asumido como indiferente. Hay aquí un doble movimiento por el cual los opuestos retoman el ser puesto y su desigualdad, pero también el ser puesto está contenido y determinado dentro de cada lado de la oposición, asimilando así su desigualdad, porque uno vale igual que el otro, uno vale por el otro. Para comprender este movimiento, Hegel lo explica en dos tiempos: por un lado, la consistencia que surge por el sostenerse de la oposición sobre la desigualdad del ser puesto, consistencia que «constituye, inseparablemente, una sola reflexión»¹¹⁷⁵; por el otro, «lo positivo y negativo son, según este momento de la reflexión externa, indiferentes a aquella primera identidad, dentro de la cual no son sino momentos»¹¹⁷⁶. Se presentan al mismo tiempo, reflexión determinante y reflexión externa, consistencia de lo negativo e idealidad cuantitativa; la oposición que aún no es contradicción debe convivir con esta tensión hasta que no sea resuelta del siguiente modo: a saber, cada lado recoge dentro de sí la referencia al otro, es decir que contiene en sí al otro, pero no ya pensado como contrapuesto sino como determinidad suya propia¹¹⁷⁷; como cada determinación es una

¹¹⁷⁰ GW 11, 273 [474].

¹¹⁷¹ Ibidem.

¹¹⁷² Ib.

¹¹⁷³ «Jede der beiden reflexionsbestimmungen, das Positive und das Negative, ist der Widerspruch, insofern sie in ihrer Selbständigkeit diese zugleich ausschließt, d. i.: insofern sie an ihr selbst bestimmt ist, vielmehr durch die andere bestimmt ist» (M. Wetzel, *Reflexion und Bestimmtheit in Hegel Wissenschaft der Logik*, Stiftung Europa-Kolleg; Fundament-Verlag Sasse, Hamburg, 1971, p. 85).

¹¹⁷⁴ GW 11, 273 [474].

¹¹⁷⁵ Ibidem.

¹¹⁷⁶ GW 11, 274 [476].

¹¹⁷⁷ Cf. Id: «Lo positivo tiene la referencia al otro, dentro de la cual está la determinidad de lo positivo, en él mismo; de la misma manera, lo negativo no es negativo como si estuviera frente a otro, sino que es en él mismo donde tiene igualmente la determinidad por la que es negativo».

negación, y por ende, una exclusión, también en este caso, la reflexión «está determinada a excluir de sí a este su no ser»¹¹⁷⁸. Lo negativo es lo positivo, cabría decir, en el sentido de que cada lado del ser puesto es la negación recíproca que reafirma «la oposición total que descansa sobre sí, contrapuesta al ser-puesto idéntico consigo»¹¹⁷⁹. La oposición niega ante todo que el ser puesto sea idéntico: esto sería solamente si consideráramos el lado cuantitativo-ideal; sin embargo, lo principal de este movimiento ha sido destacar como el ser-puesto, para que sea realmente algo, es decir, para que tenga consistencia, ha de ser una desigualdad. La oposición mantiene los momentos opuestos, pero ya en una referencia negativa común, exponiendo su ser en-sí y su ser para sí, su referencia al otro como a sí mismo; por esta razón la oposición descansa sobre sí, porque se sostiene en algo, en un ser puesto si bien éste se presente bajo el rubro de la desigualdad y bajo forma de ser asumido.

Para ver más en detalle lo que implica la oposición y su pasaje a la contradicción, es oportuno analizar la observación al apartado, dedicada a las magnitudes contrapuestas de la aritmética, y que contiene claras referencias a un ensayo kantiano de 1763, que más adelante retomaremos para confrontarlo de cerca con el texto hegeliano. En primer lugar, Hegel resume sumariamente lo dicho en la sección principal del apartado y luego introduce los signos aritméticos, aplicando fundamentalmente el procedimiento teórico al caso concreto en campo aritmético: «el **+a** y el **-a** son por de pronto magnitudes contrapuestas en general: **a** es la unidad que es en sí, que está de fundamento de ambos»¹¹⁸⁰; por de pronto, lo positivo y lo negativo no son más que signos de una unidad que parecería ser lo único que realmente es; sin embargo, siendo **a** «la reflexión de estas contraposiciones dentro de sí»¹¹⁸¹, también los lados de la contraposición han de ser algo puesto. Si pensamos a $+y$ (o $+a$) y $-y$, como a números, es posible que el resultado sea 0 (banalmente, $+4 -4 = 0$), o bien un resultado bien positivo o bien negativo según la cantidad que se le elija por cada uno de ellos (p.e. $+9 -4 = +5$). Sin embargo, si en vez de considerar algo abstractamente cuantitativo, tomamos una distancia recorrida o una cantidad de dinero que debemos, podemos ver cómo esas magnitudes cobran una cierta consistencia. Así, una «hora de camino hacia el este no es al mismo tiempo el camino positivo en sí, ni el camino hacia el oeste el negativo, sino que estas direcciones son

¹¹⁷⁸ Ibidem.

¹¹⁷⁹ GW 11, 275 [477].

¹¹⁸⁰ GW 11, 276 [478].

¹¹⁸¹ Ibidem.

indiferentes frente a esta determinidad de la oposición»¹¹⁸²: son indiferentes a lo positivo o a lo negativo, porque para tener una polaridad necesitan del tercero que es la unidad a la que se refieren, pero ambos son en sí positivos; por mostrarlo con el otro ejemplo: «las deudas no son lo negativo en y para sí; lo son solamente en referencia al deudor»¹¹⁸³. Hegel prosigue considerando que, con respecto a aquello a lo que se refieren, los opuestos sí que pueden llevar a una suma igual a 0, ya que si recorremos un kilómetro hacia el este y luego otro exactamente hacia el oeste, llegaremos al mismo punto, pero igualmente es innegable que habremos recorrido dos kilómetros.

Conviene introducir algunas referencias kantianas: en las primeras páginas del ensayo de 1763 (*Ensayo sobre las magnitudes negativas*), cuyo objetivo es impedir que la filosofía haga un mal uso de las matemáticas, Kant escribe: «las magnitudes negativas no son negaciones de magnitudes, como la semejanza de la expresión le hizo sospechar [se refiere a Crusius, citado una línea antes, y que consideraba extraña la explicación de Newton sobre las magnitudes negativas], sino algo realmente positivo en sí mismo, sólo que opuesto a otro»¹¹⁸⁴, una afirmación que Hegel prácticamente repite igual. Además, Kant añade que «la atracción negativa no es el reposo, como sostiene [siempre Crusius], sino auténtica repulsión»¹¹⁸⁵, introduciendo el juego de las fuerzas y su verdadero significado, algo que para Hegel, como sabemos, era objeto de máximo interés desde tiempos jenenses y que retornará en unos pocos capítulos en la *Ciencia de la Lógica*. Resumo algunos pasajes: de la oposición, Kant dice que, o bien es lógica, y entonces es una contradicción; o bien es real, o sea sin contradicción¹¹⁸⁶. La oposición lógica no puede tener otra consecuencia que la nada (*Nihil negativum, irrepraesentabile*, especifica Kant); pero la oposición real¹¹⁸⁷, sin embargo, no conduce a ese *nihil irrepraesentabile*, porque, si bien un algo suprime a otro algo, la consecuencia ha de ser algo, los elementos precedentes, si bien opuestos, no pueden desvanecerse; y el resultado, tampoco. Además, para Kant (y aquí Hegel disientirá): «la fuerza motriz de un cuerpo hacia un lado y un esfuerzo igual del mismo en dirección contraria no se contradicen»¹¹⁸⁸, porque la

¹¹⁸² Ib.

¹¹⁸³ Ibidem.

¹¹⁸⁴ I. Kant: Werke in zwölf Bänden. Band 2, Frankfurt am Main 1977, p. 120.

¹¹⁸⁵ Ibidem.

¹¹⁸⁶ Kant, op. cit., p. 121. Claramente para Kant si la oposición es real entonces no implica una contradicción, porque para él la contradicción no puede estar en la cosa en cuanto tal, sino solamente en la proposición que la expresa.

¹¹⁸⁷ Cf. M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, Hain, Königstein, 1981, pp. 69-77.

¹¹⁸⁸ Kant, Op. cit. p.122.

contradicción no puede estar en la cosa; pero por lo demás el argumento es muy similar, e incluso los ejemplos de Hegel son calcados de los de Kant.

Un ulterior punto interesante del ensayo kantiano es la afirmación de la regla según la cual, en la oposición real, «la repugnancia real sólo tiene lugar en la medida en que dos cosas, como fundamentos positivos, anulan la una la consecuencia de la otra»¹¹⁸⁹, presentando no solamente la subsistencia de cada una de las cosas, sino también su capacidad de incidir una sobre los efectos de la otra (aunque sin afectarle en su esencia). La oposición es real, cuando los lados de la misma tienen alcance, capacidad para afectar a su opuesto, aunque sea solamente en los efectos del mismo. En otras palabras, la fuerza que se manifiesta en la oposición real nunca busca el cero, el *nihil negativum*, sino la transformación de lo otro; y esto es lo que Hegel viene llamando, ya desde la Lógica de 1804/05, la oposición cualitativa¹¹⁹⁰. Por último, cabe mostrar la distinción que Kant hace entre la oposición real entre fuerzas sobre un mismo cuerpo (las tratadas hasta ahora), y que él llama *oppositio actualis*, de la *oppositio potentialis*, a saber, la oposición que se da en «aquellos predicados que corresponden a cosas distintas, sin que el uno suprima directamente la consecuencia del otro; con razón se llama al uno la negación del otro, en cuanto que cada uno de ellos está conformado de tal suerte que podría suprimir o bien la consecuencia del otro o bien, al menos, algo que tiene las características de ésta o es igual a ella»¹¹⁹¹; la definición no es de lo más clara, pero el sentido es que entre dos cosas distintas la oposición puede ser solamente potencial en el sentido de que no comparten la misma serie de consecuencias, es decir, que la disminución de una no implicaría el aumento de la otra, y viceversa, porque realmente no comparten algo en común. Y sin embargo, como muestra el siguiente ejemplo, pueden constituir una oposición: si dos cuerpos se dirigen uno contra el otro con fuerzas iguales, se producirá un choque; en tal caso es una oposición actual. Sin embargo, si con la misma fuerza se alejan, siendo la dirección opuesta, su oposición es tan solo potencial y, sin embargo, esto no implica que por ello las fuerzas sean extrañas a una unidad común ya que, en este, caso es solamente la dirección la que determina la ausencia de choque.

¹¹⁸⁹ Kant, op. cit., p. 128.

¹¹⁹⁰ Efectivamente esta primacía de la cualidad sobre la cantidad muestra una notable coherencia durante el desarrollo de la lógica hegeliana. Cf. S. Houlgate, *Hegel on the Category of Quantity* en L. Fonnesu, L. Ziglioli (hgs.) *System und Logik bei Hegel*, Olms, Hildesheim, 2016, pp. 156-159.

¹¹⁹¹ Kant, op. cit. p. 148.

La presentación de la oposición real por parte de Kant no se puede considerar propiamente como una prefiguración del concepto hegeliano de contradicción¹¹⁹², pero tampoco se puede omitir el hecho de que, en la observación a la oposición, Hegel retome casi de forma idéntica los argumentos kantianos¹¹⁹³. En tal sentido, la conclusión a la que podríamos llegar puede ser definida en el siguiente modo. En primer lugar, nos encontramos en la oposición y no aún en la contradicción propiamente dicha (y que, no lo olvidemos, aquí es la figura de la contradicción en la exposición de la lógica, y no el elemento inmanente del desarrollo lógico como tal): la oposición prepara el paso a la contradicción; pero, si nos mantenemos en los lineamientos kantianos, eso no es así, por el principal motivo de que, desde el punto de vista de la oposición, la contradicción no deja de ser algo propio de la expresión lógica y no puede residir en la cosa misma. En cambio, para Hegel se trata de reconocer que esa oposición que no conduce a la anulación de sus lados, sino que, al contrario, provoca un resultado, es señal de que la relación negativa es algo: no sólo los términos de la oposición son algo, sino también la relación que los une, sea una atracción o una repulsión. Y finalmente es en este sentido, que Hegel considera que la contradicción está en las cosas: la contradicción lógica diría que la misma cosa es y no es a la vez, declarando esto como algo obviamente imposible, pero el resultado que Hegel destaca es que esa acepción de contradicción lógica no tiene sentido; en ningún caso algo puede no serlo, en ninguna cosa puede estar presente el no ser de esa cosa como tal; lo que está presente es la negación de una u otra propiedad o nota lógica, pero esto nunca lleva a un resultado igual a cero, sino que, por el contrario, refuerza el carácter relacional de la contradicción. La contradicción está en la cosa en la medida en que la relación -en este primer momento, negativa- entre sus partes está saldada; la cosa es contradictoria porque está determinada por el juego de fuerzas que la constituyen y que la dinamizan, poniéndola en relación con otras cosas. De hecho, en este paso de la oposición a la contradicción, Hegel está jugando constantemente en el plano de la oposición exterior, es decir entre dos entes singulares, y la contradicción inmanente a cada ente. Se presenta aquí la dualidad entre lo interior y lo exterior, que a partir de la

¹¹⁹² «In ogni caso, comunque si valuti questa deduzione hegeliana della contraddizione dall'opposizione, quel che sicuramente è insostenibile è che la "contraddizione" sia il nome con il quale Hegel designerebbe, sia pura per equivoco, una sorta di opposizione di tipo kantiano» (S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La nuova Italia, Firenze, 1978, p. 73).

¹¹⁹³ Además, como explica David-Ménard, la articulación del texto de 1763 no era compatible con la *Crítica de la Razón pura*. Cf. M. David-Ménard, *La folie dans la Raison pure*, Vrin, Paris, 1990, pp. 57-63.

siguiente sección de la Doctrina de la esencia, será el tema central: conducir la contradicción del plano lógico al plano ontológico.

Llegado a la contradicción, Hegel resume los momentos precedentes del capítulo, en particular la diferencia -que contiene a su vez a la diversidad y en la que «caen éstos [los lados de la diferencia] uno fuera del otro»¹¹⁹⁴- y la oposición, para la que, como acabamos de ver, los lados se determinan recíprocamente, dándose consistencia y constituyendo la contradicción propiamente dicha. La determinación de reflexión que surge de la oposición implica una referencia que consiste en «ser ella misma y en excluir de sí la determinación negativa suya. Ella es, así, la contradicción»¹¹⁹⁵. Hegel vuelve a insistir sobre el hecho de que los momentos de la diferencia no se dan por separado, sino ambos a la vez, por lo que «la diferencia en general es ya en sí la contradicción»¹¹⁹⁶. La determinación que se da a través del paso entre oposición y reflexión, esa determinación que consiste en que cada lado de la oposición «se excluye a sí dentro de él mismo»¹¹⁹⁷, es un movimiento de explicitación de aquello que se mantenía *sotto voce* en el momento precedente -y en todo el desarrollo lógico-, y que ahora es tematizado como figura, la cual se presenta mostrando la íntima contradicción de cada lado de la contradicción misma. Hegel, por así decirlo, redobra la contradicción, pensándola no sólo como dos entes, o algos, que se enfrentan sino como la tensión que existe dentro de cada uno de ellos. Tenemos, por tanto, la contradicción absoluta de lo positivo: la reflexión excluyente, como un «acto de poner lo positivo como excluyendo lo otro, de modo que este poner es inmediatamente el acto de poner su otro, que a su vez lo excluye a él»¹¹⁹⁸, en el sentido de que un poner se considera irreconciliable con respecto a su otro, por el mismo hecho de ponerse a sí mismo. Esta contradicción absoluta de lo positivo se vuelca en la contradicción absoluta de lo negativo, a saber, «el ser puesto en cuanto reflexionado dentro de la desigualdad consigo, lo negativo en cuanto negativo»¹¹⁹⁹, puesto en cuanto reflexionado, esto es, asumido -no anulado ni anulado-; de ahí que podamos considerar a la contradicción como una relación que no es meramente lógico-formal, sino que tiene su propia consistencia de suyo; por ello, Hegel escribe que «la negación en general es lo negativo en cuanto

¹¹⁹⁴ GW 11, 279 [482].

¹¹⁹⁵ Ibidem

¹¹⁹⁶ Ib.

¹¹⁹⁷ Ib.

¹¹⁹⁸ GW 11, 280 [483].

¹¹⁹⁹ Ibidem.

cualidad, o sea determinidad inmediata»¹²⁰⁰. Hegel reintroduce el elemento cualitativo y constitutivamente negativo en la contradicción para que tenga figura, para que sea algo relacional. Así, la contradicción puede descansar sobre sí misma, como Hegel ya decía en las páginas de la oposición, y que ahora repite, añadiendo que, de hecho, la contradicción no es otra cosa que la identidad que «se determina como la identidad misma que ella excluye»¹²⁰¹. El movimiento es circular, aunque mejor sería decir que se da simultáneamente, ya que, aquí, todos los momentos de las *Reflexionbestimmungen* se dan conjuntamente: la identidad es contradictoria como Hegel ya afirmaba desde los más tempranos trabajos en Jena; sin embargo aquí, esa intuición precoz está mucho más elaborada, legitimando y fundamentando la idea por la cual la contradicción es una relación y además una relación que da lugar a un desarrollo lógico que no es puramente dialéctico-negativo, sino que, al contrario, se orienta y se encauza hacia un enriquecimiento de contenido y hacia una realidad realizada y efectiva. Toda esta reflexión y análisis de los lados de la identidad que se revelan como la esencia de la contradicción llevan a la disolución de la contradicción misma. Pero este disolverse es la consecuencia del momento de tensión precedente: los lados de la contradicción, al ser subsistentes de por sí, pero también estar sometidos a su incesante desaparecer, conducen a que el resultado de la contradicción «va en verdad al fundamento, hundiéndose en él»¹²⁰². Se disuelve acercándose vertiginosamente al cero, a la anulación de sus términos pero nunca llegando a ella gracias al resto: ese residuo cualitativo que está a la base de la contradicción; se hunden en el fondo, pero este tender a su disolución es una determinación, por lo que implica también un hacer positivo. Este desarrollo corre paralelo al de la reflexión, reponiendo un movimiento análogo al que se presentaba entre la reflexión externa y la determinante: el excluir de la contradicción es al mismo tiempo su determinarse, y el movimiento repelente entre los polos de la contradicción es la determinación propia *de* la contradicción misma, la cual, por ende es algo puesto¹²⁰³. Dicha determinación constituye entonces «la unidad de la esencia: ser idéntica consigo por la negación no de otro, sino de ella misma»¹²⁰⁴ y, añade Hegel unas pocas líneas más

¹²⁰⁰ Ib.

¹²⁰¹ Ibidem.

¹²⁰² GW 11, 281 [484]. Aquí Hegel juega con la expresión *zugrunde gehen*. La traducción de Duque es literal (fundamento por *Grund*), pero especifica el hecho del hundimiento, de la disolución que es lo que aquí Hegel mayormente quiere destacar.

¹²⁰³ Cf. idem: «La reflexión –excluyente– de la subsistencia de suyo, se convierte, en cuanto excluyente, en ser puesto; pero así es, precisamente en la misma medida, el acto de asumir su ser puesto.

¹²⁰⁴ Ib.

adelante, que en esta contradicción, «mediante la asunción de las determinaciones de la esencia, contradictorias en sí mismas, la esencia es restablecida, con la determinación sin embargo de ser excluyente unidad de reflexión»¹²⁰⁵. Este movimiento es su fundamento que Hegel describe al mismo tiempo como un irse al fondo, pero también como un regreso al fundamento¹²⁰⁶. Fondo y fundamento coinciden además porque el vocablo *Grund* también mantiene el sentido del movimiento de todo el capítulo dedicado a las determinaciones de reflexión: mandando al fondo el carácter meramente formal de aquello que en la lógica precedente eran las leyes o principios universales, Hegel les da un fundamento¹²⁰⁷; esto es, mostrando su ser indeterminadamente universales, incapaces de aplicarse concretamente a la realidad, muestra, sin embargo, su íntima y necesaria contradicción y les dota de una consistencia más allá de una negatividad puramente cuantitativa. La esencia «en cuanto fundamento es un ser puesto, sólo que devenido», o sea, asumido, transformado, pero sin renunciar a su marca cualitativa y negativa que está en su base. El fundamento es por lo pronto un basamento, un soporte a través del cual el ser puesto toma concreción, sin abandonar la negatividad que le permite no ser un simple ser puesto inmediato e irreflexivo.

7.4.4. Fondo y fundamento: dialéctica de la profundidad.

Así en el fundamento, la contradicción está resuelta y «la oposición y su contradicción está por tanto, en el fondo, tan asumida como conservada dentro del fundamento»¹²⁰⁸; Hegel refuerza el sentido de permanencia de la contradicción en el fundamento añadiendo *erhalten* al ya significativo *aufgehoben*. La contradicción no se resuelve en el sentido de que, mostrada su esencia de ser contradicción, ésta desaparece. Algo así podemos encontrarlo aún en la Lógica de Jena, donde la intención que guiaba el proceso era la de una *Vernichtung* de las determinaciones finitas del entendimiento; ahora, esos contenidos que se presentaban como determinaciones del entendimiento son determinaciones de

¹²⁰⁵ GW 11, 282 [485].

¹²⁰⁶ Cf. *ibidem*: «nicht nur zu Grunde, sondern in seinen Grund zurückgegangen».

¹²⁰⁷ «La reflexión se identifica a la vez con la totalidad y con cada una de las partes, su naturaleza es constituir el todo y las partes, ser a la vez la totalidad y cada uno de sus momentos, y en virtud de eso convertirse en el fundamento de toda actividad y de todo auto-movimiento. Por tanto, ahora ella puede colocar la independencia y el resultado de la contradicción en la esencia, la cual de ese modo se convierte en fundamento, mientras que al final de la Lógica de la esencia la reflexión logrará ver la independencia o subsistencia en la totalidad de la esencia y su realidad efectiva» (J. Rivera de Rosales, *De la contradicción al fundamento. El inicio de la Lógica de la esencia* de Hegel en E. Maragat, *La Lógica de Hegel*, Pretextos, Valencia, 2017, p. 115)

¹²⁰⁸ GW 11, 282 [485].

reflexión y, por ende, de la esencia, siendo por ello igualmente esenciales. Hegel ha expuesto la figura de la contradicción, su génesis lógica, al igual que sus referencias críticas, pero esto no significa que haya agotado su función y que a partir de ahora la exposición de lo Lógico esté exenta del mecanismo de la contradicción, siempre operativa, sólo que, ahora, ha resultado tematizada y lógicamente ubicada. Las figuras de la Lógica, y en particular las de la Doctrina de la Esencia, siguen presentes en el sucesivo desarrollo de la obra, es más, permiten dicho desarrollo. Así, Hegel concluye el apartado de la contradicción afirmando que «la esencia está más bien, por vez primera, reflexionada dentro de sí, y es idéntica consigo»¹²⁰⁹. El círculo de la reflexión está trazado y dentro de él han de moverse las sucesivas determinaciones que iremos encontrando.

Ahora, antes de pasar a algunos momentos del fundamento, es oportuno considerar la tercera de las observaciones que Hegel dedica a la contradicción, en la que habla del principio de contradicción. En esta observación la cuestión se ilustra de forma particularmente clara desde las primeras líneas:

Ahora bien, si las primeras determinaciones de reflexión: la identidad, la diversidad y la contraposición, han sido establecidas dentro de una proposición, aquella determinación a la cual pasan ellas como a su verdad, a saber, la contradicción, debiera entonces venir aún con más razón captada y dicha dentro de una proposición: todas las cosas son en sí mismas contradictorias; en el sentido, además, de que, frente a las otras, esta proposición expresa mejor la verdad y la esencia de las cosas.¹²¹⁰

Hegel juega aquí sobre el valor tradicionalmente atribuido a las determinaciones como principios universales, con la posibilidad de reivindicar también para la contradicción un principio propio, pero no tal como ha sido entendido hasta ahora, esto es como principio de *no* contradicción, sino, muy al contrario, como aquello que no sólo es posible sino posibilitante para la realidad, y también como el principio más propio entre los principios precedentes, al mostrar la incompatibilidad existente entre ellos. Al fin y al cabo, dice Hegel, la contradicción «no es sino la nada desarrollada, que está contenida dentro de la identidad»¹²¹¹: si el principio de identidad no dice nada, entonces, para que diga algo es necesario negarlo, pero no totalmente, sino determinadamente. La contradicción viene a ser negación como determinación de la negación total, y por tanto es algo. Por ello, Hegel insiste sobre el hecho de que la contradicción es algo más que lo afirmado en la identidad, lo cual es «lo inmediato simple, del muerto ser, mientras que la contradicción es la raíz

¹²⁰⁹ GW 11, 283 [487].

¹²¹⁰ GW 11, 286 [491].

¹²¹¹ Ibidem.

de todo movimiento y vitalidad»¹²¹². En estas líneas, Hegel libera el desarrollo inmanente de la contradicción, tematizándolo en el apartado propiamente dicho, y apunta claramente a su objetivo: lo esencial no es algo estático, quieto, originario. La contradicción no representa tal como solía ser habitual ni algo contingente, ni algo arbitrario¹²¹³, ni algo meramente subjetivo; al contrario para Hegel hay que reconocer que «el impulso en general no es otra cosa que el hecho de que algo, dentro de sí mismo, y la carencia, lo negativo de sí mismo, se da en uno y en el mismo respecto»¹²¹⁴, esto es, la contradicción es el principio de lo viviente, aquello que anima una muerta identidad. Además Hegel hace una penetrante observación sobre la necesidad de estar a la altura de la contradicción. Escribe que «algo es pues viviente sólo en la medida en que contiene dentro de sí la contradicción. [...] Cuando no es capaz de tener dentro de él mismo la contradicción, entonces no es la unidad viviente misma, no es fundamento sino que, dentro de esa contradicción, va al fundamento»¹²¹⁵, jugando otra vez entre las expresiones de ir al fondo y al fundamento, Hegel destaca el carácter decisivo de este momento de la lógica en el que se decide entre irse a pique (*zugrunde gehen*) o retornar al fundamento; para no precipitarse en el hundimiento es necesario un tipo de pensamiento que esté a la altura de la contradicción, comprenderla como elemento constitutivo y no huir de ella o intentar liquidarla con meros argumentos formales. La contradicción está en las más básicas experiencias pero a menudo la confundimos, explica Hegel, con la oposición entre dos cosas distintas, mientras que en realidad es la contradicción de una misma cosa, como en el caso de «arriba y abajo, derecha e izquierda, padre e hijo»¹²¹⁶, y la tarea de la razón es llevar las cosas, la mera variedad multiforme (*die bloße Mannigfaltigkeit*), a la contradicción en la que vienen a ser «esta unidad negativa misma»¹²¹⁷, que no es otra cosa que el poner a esa variedad en una unidad reflexionada, como el primer paso para

¹²¹² Ib.

¹²¹³ Según la regla lógica de origen medieval por la que *ex contradictione quodlibet*. En efecto, el valor de la negatividad como motor del proceso lógico sigue generando perplejidad (p.e. en la lógica formal). Sin embargo, justamente como estamos intentando probar, es el carácter doble de todo el movimiento especulativo, crítico y sistemático a la vez, el que saca a la contradicción de ese presunto efecto “perverso”. En tal sentido, un análisis muy focalizado sobre este tipo de objeciones es el ensayo de Fulda, cf. H. F. Fulda, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik* en R.-P. Horstmann (hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990, pp. 33-69. Por otro lado, para la expresión formal lógica es complicado trabajar con términos como conciencia, historicidad o Espíritu; para una problematización de este conflicto, cf. G. Günther: *Das Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik*; en H.-G. Gadamer (Hrg.), *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, Bouvier, Bonn, 1962, pp. 65-123.

¹²¹⁴ GW 11, 287 [492].

¹²¹⁵ Ibidem.

¹²¹⁶ GW 11, 288 [493].

¹²¹⁷ GW 11, 289 [495].

conducir hacia la plena realización de las cosas en el concepto. A través de la contradicción, nos decidimos por el fundamento, nos decidimos por reconducir el cauce de la negatividad hacia el brotar de la cosa en la existencia.

Hegel abre el capítulo dedicado al fundamento con la siguiente frase: «la esencia se determina a sí misma como fundamento»¹²¹⁸; el sentido del determinarse ha quedado aclarado de forma bastante definitiva en la exposición de la contradicción, donde justamente hemos podido ver como las determinaciones de la reflexión, si bien siendo negativas, constituyen a la esencia, le dan consistencia, y al mismo tiempo, la obligan a pensarse y a decidirse por el camino que ésta ha de recorrer. Determinarse como y por el fundamento significa evitar irse al fondo, esto es, significa repensar la negatividad y la contradicción presentes en las cosas y hacer de ellas el motor vital del proceso, por retomar la observación apenas examinada. Decidiéndose por el fundamento, la esencia se adentra en las profundidades más ocultas del reino de las sombras, en el lugar donde no cabe nada más que la «inmediata unidad con su negatividad absoluta»¹²¹⁹: el círculo de las determinaciones-de-reflexión ha sido recorrido sin salir aún de su ser-en-sí, la identidad ha sido explicitada y volcada, por ende, en la contradicción, cambiando el signo de la unidad que contiene a ambos momentos pero sin transformar aún su contenido, sin aportar algo más a tal unidad, esto es, sin salir del momento de su ser determinaciones-de-reflexión. Ahora, a través del fundamento, da comienzo ese emerger hacia la existencia: lo negativo, lo interior, se confronta con la variedad, con lo múltiple, para determinarse con una consistencia cada vez más real, en sentido efectivo. El capítulo del fundamento es justamente un momento de transición, como el mismo Hegel indica: «el fundamento es él mismo, por tanto, una de las determinaciones de reflexión de la esencia, sólo que es la última; no es, más bien, sino la determinación de ser determinación asumida»¹²²⁰. Transición, por tanto, entre las determinaciones de reflexión y la condición, y como en toda transición, como bien sabemos por el propio Hegel, se deciden las suertes de un proceso, sea éste lógico o histórico. Sin duda, en el fundamento, se ponen en juego las determinaciones precedentes cuando se confrontan con algo que es exterior respecto a ellas, pero, ante todo, cuando se confrontan con la negatividad pura que representan. Probablemente éste es el momento más cercano a la representación de la nada, a un lugar en el que la referencia de la negatividad no tiene más reenvío que a sí misma, en el que

¹²¹⁸ GW 11, 291 [496].

¹²¹⁹ Ibidem.

¹²²⁰ Ib.

no hay restos. Sumida en la más profunda negatividad, la reflexión se encuentra reflejada en sí misma, en sí misma y en nada más, como si se tratara de dos espejos puestos perfectamente uno frente al otro, con la única posibilidad de reflejarse recíprocamente sin ningún otro contenido que ellos mismos: ¿qué se vería en ese espejo? Nada, pero una nada que no anula la reflexión, sino que la lleva a «ser el absoluto contrachoque»¹²²¹; absoluto porque no está determinado por nada más que por sí mismo, sin ulterior referencia, y contrachoque en el sentido de que no le queda más posibilidad de impulso (por jugar entre *Anstoss* y *Gegenstoss*) que la de chocarse consigo mismo para poder salir de esa situación. En este contrachoque está el sentido de la decisión por el fundamento, cuya única alternativa sería la de irse al fondo, a pique. Así, esta decisión es un acto libre, un decidirse por el fundamento que libera a la esencia de los presupuestos del ser inmediato, por lo que «la esencia, en cuanto que se determina a sí como fundamento, proviene sólo de sí»¹²²². El fundamento se determina, por tanto, como «la mediación real, porque contiene la reflexión en cuanto reflexión asumida»¹²²³, mientras que la reflexión (la examinada en el apartado que le es propio) era solamente el movimiento en sí misma, de la nada a la nada, sin tener aún una determinación que introdujera la consistencia de la negatividad e impulsara a la esencia a confrontarse con la inmediatez de lo cualitativo. A la reflexión le faltaba el lado real, que en el fundamento se presenta como asumido, como lo negativo, pero que obliga a la reflexión a ponerse en cuestión, a ponerse en movimiento¹²²⁴. El círculo de lo en sí está roto en el fundamento, el desarrollo lógico toma consistencia, adquiere un basamento y, por ende, puede prepararse a salir de su momento de interioridad.

Ahora bien, el tema que constituye motivo de mayor interés para nuestra investigación está principalmente contenido en el fundamento determinado y en la condición, por lo que pasaremos rápidamente sobre el primer momento, el fundamento absoluto, anotando como en éste, según las palabras del propio Hegel, «hace la esencia de basamento general para la referencia-del fundamento; ulteriormente se determina empero como forma y materia, y se da un contenido»¹²²⁵. En el fundamento absoluto, vemos el avanzar de la

¹²²¹ Ib.

¹²²² GW 11, 292 [497].

¹²²³ Ibidem.

¹²²⁴ Y realmente es sólo a través de la dialéctica de los varios tipos de fundamento como el movimiento de la reflexión se convierte en automovimiento. Cf. P. Rohs, *Der Grund der Bewegung des Begriffs*, en D. Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn, 1978, pp. 45-54.

¹²²⁵ GW 11, 292 [497].

determinación pero de una manera todavía formal, justamente como la confrontación de la forma que representa el fundamento, primero con la esencia misma, luego con la oposición entre forma y materia y finalmente entre forma y contenido, hasta considerar que «el contenido del fundamento es por tanto el fundamento retornado a su unidad consigo»¹²²⁶, es decir que el fundamento se determina para un contenido y por tanto supera las divisiones que se presentaban en los momentos del fundamento absoluto. En el fundamento determinado se introduce una problemática que tiene que ver también con la tercera antinomia kantiana, a saber, la que concierne a la libertad trascendental y que Hegel ya anticipa en la observación al fundamento en general, al tratar de Leibniz y del principio de razón suficiente. Hegel alaba la distinción que Leibniz hizo del «carácter suficiente del fundamento en contraposición a la causalidad, en su sentido estricto de acción mecánica»¹²²⁷, porque en esta distinción se ve claramente la diferencia entre una causalidad que se determina a partir de la cosa, y de la cual efectivamente sería su fundamento, y una causalidad típica de la reflexión exterior, meramente aplicada y para la cual «las determinaciones parciales vienen comprendidas por sus causas, pero su referencia, que constituye lo esencial de una existencia, no está contenida dentro de las causas del mecanismo»¹²²⁸; aquí, por referencia se puede entender justamente la *Grundbeziehung*, es decir, la referencia que entrelaza los varios momentos de manera común, fundamental, hacia un centro que da más razones que la de la mera consecuencialidad mecánica, y que Hegel aplaza para ser tratado en el concepto, anticipando empero cómo el fundamento leibniziano comprenda «no meras causas, sino las causas finales»¹²²⁹. Hegel aquí todavía no se dedicará explícitamente a la objetividad teleológica, pero sí que, en la parte dedicada al fundamento determinado examinará la función del fundamento en relación a la causalidad y la libertad.

El fundamento determinado se divide en tres partes: fundamento formal, fundamento real y fundamento completo. El primero retoma ahí donde lo había dejado el fundamento absoluto, es decir, en el retornar del fundamento a su unidad negativa como determinación suya, por lo que ahora «el fundamento tiene un contenido determinado [...] el basamento para la forma; lo inmediato simple, frente a la mediación de la forma»¹²³⁰. El fundamento formal es un contenido determinado en el que «ha desaparecido por de pronto la

¹²²⁶ GW 11, 302 [508].

¹²²⁷ GW 11, 293 [499].

¹²²⁸ Ibidem.

¹²²⁹ Ib.

¹²³⁰ GW 11, 302 [509].

determinidad mutua del fundamento y de lo fundamentado»¹²³¹; está determinado, pero en una determinación por la que los lados que lo componen son indiferentes recíprocamente; únicamente tenemos un basamento que constituye la mediación entre ambos, pero una mediación negativa, formal. Son idénticos salvo en tener la referencia a lo otro como algo fuera de sí. De esta situación, habría que considerar que en primer lugar hay un contenido que «es indiferente a esta forma; él es en ambos lados única y simplemente una sola determinación»¹²³²; fundamento y fundamentado caen uno en el otro, sobre el basamento que el fundamento mismo es. En segundo lugar, ese basamento en el que reposan los términos es a su vez lo puesto del fundamento, a saber, la mediación formal quita su indiferencia con respecto a sus términos, y asume conscientemente la unidad de ambos por la que «nada hay dentro del fundamento que no esté dentro de lo fundamentado»¹²³³ y viceversa. Pero este ser unidad de ambos lados sin que éstos a su vez se determinen recíprocamente, sino que únicamente se mantengan indiferentemente indistinguibles, implica que «no está entonces todavía realmente determinado el fundamento en sus dos lados»¹²³⁴; la unidad de este fundamento es formal, esto es, exterior con respecto a su contenido. El sentido de este momento está bien expresado en la observación que sigue al apartado, en la que se considera al fundamento formal explícitamente como un fundamento tautológico ya que expresa «en forma de reflexión dentro de sí, o sea de esencialidad, el mismo contenido ya presente en forma del estar inmediato, en cuanto puesto»¹²³⁵. Estos fundamentos tautológicos, prosigue Hegel, son comunes en las ciencias físicas, en particular, ya que pretenden afirmar el descubrimiento de nuevas leyes simplemente describiendo con un lenguaje propio lo que ya está contenido en el fenómeno, como en el caso de las fuerzas atractivas de los planetas. También se trata de un fundamento tautológico cuando se parte de algo existente para inferir el fundamento de ese mismo algo: en este caso, el fundamento es derivado de lo que se da contingentemente, lo cual es un contrasentido, además de no poder añadir nada a lo que ya se tenía por dado. Pero una vez más, Hegel recuerda que este proceder es el principalmente aceptado para las ciencias, en las que «se hace el inicio por las razones, emplazadas como principios y conceptos primitivos en el aire; son determinaciones simples, sin necesidad alguna en y para sí mismos; lo que sigue debe venir fundado sobre

¹²³¹ Ibidem.

¹²³² GW 11, 303 [510].

¹²³³ Ibidem

¹²³⁴ GW 11, 304 [511].

¹²³⁵ Ibidem.

ellos»¹²³⁶. Pero, claro lo que sigue no es otra cosa que lo que ya estaba dado; justamente, señala Hegel, es aquí donde las ciencias corren el riesgo de ese cortocircuito entre su contenido y sus presupuestos. Cortocircuito que se agrava aun más cuando «determinaciones reflexionadas y meramente hipotéticas vienen mezcladas con determinaciones inmediatas del fenómeno mismo»¹²³⁷, esto es, cuando la reflexión se limita a ser unilateral sin considerar la relación que se da entre los objetos del conocimiento y las condiciones de ese mismo conocimiento. El fundamento formal por tanto se agota encerrando a sus determinaciones en su propia indiferencia y dando lugar a razonamientos de tipo tautológico. Por otro lado, el fundamento real, partiendo del momento precedente, expone un resultado opuesto. En el fundamento formal, «fundamento y fundamentado tienen diverso contenido»¹²³⁸; lo cual, como hemos visto se apoya sobre el basamento común; pero la persistencia de la oposición entre fundamento y fundamentado, a pesar de ese basamento, hace que el fundamento se realice y no sea ya tautológico. Al fundamento real se le pide que «sea otra determinación de contenido que aquélla por cuyo fundamento se pregunta»¹²³⁹, justamente para evitar resultados como los expuestos por Hegel en el apartado precedente. La determinación del ser basamento requiere la ulterior determinación de los lados del fundamento, por la que realmente fundamento y fundamentado tienen un contenido distinto. Pero el hecho de que el contenido entre fundamento y fundamentado sea diferente implica que la referencia-del-fundamento ahora sea exterior a los términos mismos; en otras palabras, siendo fundamento y fundamentado lados de una misma unidad respecto a la cual empero resultan indiferentes, resulta que «esa unidad es sólo la vacía respectividad de ambos [...] nexo exterior de ambos»¹²⁴⁰.

El fundamento real no resuelve el momento anterior, sino que incorpora esta exterioridad del nexo, ahí donde con contenido distinto e indiferencia respecto a la unidad, el fundamento no puede más que mantenerse en ese doble respecto: por un lado, «una compacidad esencial, carente de diferencia»¹²⁴¹; y por el otro, «eso que dentro del algo está conectado con el basamento es un contenido indiferente, pero como el lado

¹²³⁶ GW 11, 305-306 [513].

¹²³⁷ GW 11, 306 [514].

¹²³⁸ GW 11, 307 [516].

¹²³⁹ Ibidem.

¹²⁴⁰ GW 11, 308 [516].

¹²⁴¹ Ibidem.

inesencial»¹²⁴². El fundamento se manifiesta como el vínculo exterior con respecto a la mera variedad que es lo que se muestra como la diferencia del contenido; como fundamento real se vincula con aquello que no se reconoce en la unidad del fundamento y por tanto falta la mediación. El fundamento real viene a ser solamente la referencia exterior entre un contenido y otro contenido, sin implicar realmente al fundamento como unidad de fundamento y fundamentado, porque éstos, a pesar del contenido diferente, pueden valer uno para el otro recíprocamente, al ser justamente la acción de la reflexión lo que los determina como unidad a pesar de ser algo distinto¹²⁴³. El problema queda más claro a través de la siguiente observación: Hegel escribe que con el fundamento real «hace su entrada la contingencia y exterioridad de la referencia-del-fundamento»¹²⁴⁴, porque la referencia del fundamento se refiere a lo inesencial, a lo variamente múltiple, que por su naturaleza no está reconocido en una unidad, por lo que el fundamento tiene muchas opciones con las que vincularse y «la elección entre ellas es por consiguiente libre»¹²⁴⁵. El ejemplo que propone Hegel permite enlazar el fundamento formal con el real: se dice que «el fundamento de una casa es su base de sustentación; aquello por lo que esta base es fundamento es la pesantez», esto es, es su basamento, sin el cual la casa no puede mantenerse en pie, pero no su fundamento porque no responde a la pregunta del por qué de la casa. Ahora, si consideramos que la pesantez es fundamento, bien se puede atribuir este supuesto fundamento tanto a la casa como, por ejemplo, a una piedra, o a un proyectil, pero en ningún caso podemos determinar unívocamente que sea fundamento de ellos, sino solamente una propiedad entre otras, por lo que sería necesario buscar otro fundamento pero que volvería a ser tautológico, o sea sólo un basamento como sustrato. Y ahora viene el ejemplo que se reconecta con las antinomias, en este caso, con más afinidad sobre las antinomias dinámicas.

Cuando se dice de la naturaleza que ella es el fundamento del mundo, eso que viene llamado naturaleza es entonces, de una parte, uno con el mundo, no siendo el mundo más que la naturaleza misma. Pero también son diferentes, de modo que la naturaleza es más que lo indeterminado o, por lo menos, no es sino la esencia del mundo idéntica consigo, determinada en las diferencias universales, que son leyes; de modo que a la naturaleza, para ser mundo, se le añade aún exteriormente una variedad multiforme de determinaciones. Éstas no tienen

¹²⁴² Ib.

¹²⁴³ «Der reflexionslogische Unterschied von Begründetem und Grund aber ist zugleich die Identität beider als absoluter Grund: Die Einheit des absoluten Grundes ist der Unterschied zwischen sich und dem Begründeten als Unterschied seiner von sich selbst» (C. Wirsing, *Die Realität des Grundes* en A. Arndt, G. Kruck (hgs.), *Hegels "Lehre vom Wesen"*, De Gruyter, Berlin, 2016, p. 87).

¹²⁴⁴ GW 11, 309 [518]

¹²⁴⁵ Ibidem.

empero su fundamento dentro de la naturaleza como tal, que es más bien lo indiferente a ellas, en cuanto contingencias.¹²⁴⁶

Aquí se ejemplifican los lados del fundamento a través de la distinción entre mundo y naturaleza, de tal manera que mundo sería algo como el resultado del fundamento, mientras naturaleza sería lo que aún permanece implícito en la idea de mundo. Pero para establecer la conexión entre ambos conceptos la naturaleza requiere que se le añadan cosas que nada tienen que ver con su fundamento, por lo que éste viene a ser fundamento de algo que no le es propio. En tal sentido, se ve un argumento parecido al de la cuarta antinomia que concernía a la posibilidad de que en el mundo hubiera algo esencial: Hegel resuelve en cierto modo la antinomia considerando que si para encontrar un fundamento del mundo es necesario añadir exteriormente algo al fundamento, como basamento, que sería la naturaleza, entonces realmente no puede haber algo esencial para el mundo como unidad, ya que «de todas las cosas y de cada una de ellas cabe dar una y muchas buenas razones»¹²⁴⁷. El problema de encontrar algo esencial para el mundo tiene que ver con lo interior y exterior de esa unidad: la tesis de la antinomia kantiana decía «al mundo pertenece algo que sea en cuanto parte suya, sea en cuanto causa suya, constituye un ser absolutamente necesario»¹²⁴⁸. El problema se presenta en ambos casos, tanto si es causa o como si es parte, ya que son dos lados de una misma cuestión: si es causa, y por tanto externa, entonces quedaría por explicar cómo algo exterior puede ser causa de algo a lo que no pertenece, pero si es parte entonces surge la observación contenida en la precedente cita de Hegel, a saber, que siendo una parte, para que pueda ser lo esencial y por ende el sentido del todo, algo se le tiene que añadir a esa parte, y esa añadidura es algo que igualmente no le pertenece, por lo que estaríamos en el mismo punto de antes. Ciertamente si para Hegel pueda haber una esencia del mundo (algo muy difícil, al menos en esos términos, justamente porque *mundo* aquí aún resiente de su caracterización como uno de los objetos de la metafísica tradicional), ésta no ha de ser pensada en términos de causalidad mecánica.

El fundamento completo, que cierra el capítulo, puede ser definido como una explicitación del movimiento de los dos momentos precedentes y de su integración en el último momento, en un reflejarse y encajarse recíproco¹²⁴⁹. Por la exposición de cada uno

¹²⁴⁶ GW 11, 309-310 [519].

¹²⁴⁷ GW 11, 311 [521].

¹²⁴⁸ KrV A 452/B 420.

¹²⁴⁹ «Complete ground is thus the grounding of real ground (the relation of laws and the world) in the reflection of real ground (a reflection according to which there is a necessary grounding connection between

de ellos, parecía que venían a ser lo mismo, en el sentido de que, en ambos casos, el fundamento no aportaba nada, o bien porque era algo ya contenido en lo fundamentado o bien por afectarle solamente de forma exterior. Sin embargo, el fundamento real regresa a su fundamento y por ello «se restablece en él la identidad de fundamento y fundamentado, o sea el fundamento real»¹²⁵⁰, pero este regresar no es un simple volver a ser lo que era antes, sino un completarse, es el movimiento lo que completa al fundamento que regresa a sí porque conecta el pasivo basamento con las determinaciones que han surgido en el fundamento real¹²⁵¹. En el fundamento completo, se retorna al basamento pero también se introduce la exterioridad del fundamento real, por lo que «la referencia-del-fundamento se media por su negación consigo»¹²⁵². En esta negación, la reflexión actúa como presuponente en cuanto «el fundamento formal presupone la determinación inmediata del contenido; y ésta en cuanto fundamento real, presupone la forma»¹²⁵³; el fundamento completo presupone ambos lados, formal y real, y se repele de sí mismo sin quedarse en ninguno de los dos, determinándose siempre mayormente como la compenetración entre ambos hasta alcanzar una mediación que Hegel define condicionante¹²⁵⁴, esto es, que le permite pasar al siguiente apartado, la condición, en el que ya más decididamente el desarrollo lógico se dirige hacia el brotar de la existencia.

7.4.5. Condiciones de existencia: el brotar hacia la existencia.

La condición contiene ya en su propio nombre una indicación importante: el término *Bedingung* contiene ya *Ding*, la Cosa hacia la cual nos dirigimos, y viene precedido por el prefijo *be-*, que está presente normalmente en verbos que indican una acción

the laws and the world) ». (B. Longuenesse, *Hegel's Critique Of Metaphysics*, Cambridge University Press, 2007, p. 99).

¹²⁵⁰ GW 11, 312 [522].

¹²⁵¹ El movimiento del fundamento no se dirige en ningún caso hacia la fundación o fundamentación en sentido fuerte. Justamente escribe Vincenzo Vitiello (V. Vitiello, *Dialettica ed Ermeneutica. Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli, 1979, p. 84) que «la Doctrina de la esencia de Hegel no tiene que ver por tanto con la lógica de la fundación, ya que *Grund* no es “fundamento”, sino “fondo”», en el sentido, una vez más, de irse a fondo, a pique.

¹²⁵² GW 11, 214 [524].

¹²⁵³ Ibidem.

¹²⁵⁴ «Poiché nulla può essere senza fondamento e poiché d'altra parte il fondamento autentico non può avere in altro la sua ragione, il fondamento è tale solo se “duplicato”. Insomma, se si vuole evitare un processo malamente infinito di continuo rinvio a un ulteriore fondamento, bisogna ammettere l'intrinseca struttura dialettica del fondamento» (A. Masullo, *Il «fondamento» in Hegel* en F. Tessoro, (ed.), *Incidenza di Hegel*, Morano, Napoli, 1970, p. 118).

relacional¹²⁵⁵, que se dirigen a algo y dan lugar a ello. Ahora bien, el fundamento completo no se había resuelto en sus momentos, permaneciendo aún una dualidad entre el fundamento propiamente considerado y lo fundamentado, o mejor dicho, no se había resuelto la referencia-de-fundamento en la que fundamento y fundamentado coincidieran no solamente en el contenido sino justamente en su función; a saber: el hecho de que un fundamentado pudiera a su vez ser fundamento, pero, sobre todo, que un fundamento sea a su vez algo fundamentado, creaba un problema ligado también al problema que surge en las antinomias, y en este caso en particular con la tercera, esto es, sobre una posible regresión indefinida de las causas. Si, a través de esa oscilación entre fundamento formal y fundamento real, el problema de un fundamento primero permanecía irresuelto, con la condición (que es último momento del fundamento y pertenece a él), y a partir del fundamento completo que se repelía a sí mismo, se busca justamente la solución a ese problema. Pero dicha solución no está orientada obviamente hacia la búsqueda de un fundamento sustancial, sino que al contrario busca la expresión de máxima negatividad en la que la esencia se refleja para salir hacia la cosa¹²⁵⁶: no se trata de remontar la serie de causas o fundamentos, sino de interiorizar el fundamento como condición propia al fundamento mismo¹²⁵⁷, oponiéndole, en un primer momento, algo incondicionado. Pero veamos más de cerca el texto de Hegel: la condición se abre con lo relativamente incondicionado y retoma la dualidad precedente, según la cual «el fundamento es lo inmediato, y lo fundamentado lo mediato»¹²⁵⁸; lo fundamentado es mediado por el fundamento, esto es evidente, pero éste lleva consigo todo el movimiento de la reflexión, por lo que su inmediatez es igualmente algo asumido, es «el hacer propio del fundamento»¹²⁵⁹, que en su determinarse exterioriza todo el movimiento de la reflexión. El fundamento, como algo condicionado, tiene su determinidad como «el ser otro de sí

¹²⁵⁵ Por ejemplo, *begrenzen* (delimitar), *beherrschen* (dominar), pero también *beantworten* (contestar) o aun *bestehen*, que indica comúnmente existir, pero también subsistir, por lo que implica una acción para ello. En los varios casos, permanece la idea de determinar (*bestimmen*) y definir algo.

¹²⁵⁶ Casi como si el fundamento en la *Ciencia de la Lógica* fuese el lugar en el que confluye esa tensión desde los tiempos de Jena en torno al uso de la reflexión, como podemos leer en cf. A. Masullo, *Antimetafísica del fundamento*, Guida, Napoli, 1971, pp. 87-93.

¹²⁵⁷ «Der Grund ist damit eben nicht nur eine der Reflexionsbestimmungen des Wesens, er ist zugleich das Wesen selbst in der ihm eigenen Begründungsfunktion für seine Derivate. Soll damit das Wesen der für es aufgestellten Behauptung gemäß gedacht werden, ist es nach Hegel nur als Grund zu begreifen. Der Grund ist die Darstellung der Begründung des Wesens selbst, an der sich jede prinzipielle Aussage über das Wesen und wesentliche Verhältnisse, bei denen etwas als Wesen und etwas anderes als dessen Erscheinung deklariert wird, messen lassen muß». (G. Kruck, *Die Logik des Grundes und die bedingte Unbedingtheit der Existenz* en A. Koch, F. Schick, Friedrike (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002, p. 120).

¹²⁵⁸ GW 11, 314 [525].

¹²⁵⁹ Ibidem.

mismo»¹²⁶⁰. La condición tiene ante todo un carácter de oposición, como un mero contenido variado y multiforme que requiere un fundamento y al mismo tiempo es condición del fundamento, ya que éste no sería tal si no tuviera algo opuesto que fundamentar. Por ello el fundamento es puesto pero mediado, es decir, es presupuesto por la condición misma, que es lo inmediato frente a lo que el fundamento se determina en su identidad consigo, entonces, en tal respecto, la condición constituye «el material en vista del contenido»¹²⁶¹. En cierta medida hay una analogía entre el basamento que se daba en el fundamento formal y la condición, con la diferencia de que ésta es un hacer del fundamento mismo en la dirección de extrinsecación de la reflexión hacia la cosa misma, y no ya un mero soporte. La indiferencia de la condición es más bien lo incondicionado del fundamento mismo, es una indiferencia que «constituye el ser-en sí del fundamento»¹²⁶² y, como explica Hegel en las líneas sucesivas, constituyendo el en-sí del fundamento, la condición es inmediata. En su ser-inmediata se enfrenta a la referencia-del-fundamento que es lo que mantiene unidos fundamento y fundamentado: el paso no se desarrolla de forma particularmente directa, porque en este último apartado del fundamento (no hay que olvidar que la condición no deja de ser una determinación del fundamento) se retoman los momentos anteriores, y se procede proponiendo algunas características anteriores en el nuevo contexto, esto es, en la relación entre fundamento y condición juega la reflexión anterior entre poner y presuponer, así como el momento precedente del fundamento determinado. Teniendo en cuenta todos los elementos, el resultado del paso se puede pensar como una doble determinación de la condición: por un lado, como lo material, retoma el momento del basamento del fundamento formal y por tanto se opone nuevamente a la referencia-del-fundamento; pero, siendo determinación del fundamento en todos sus momentos, ese contenido no es algo meramente pensado sino que ya atañe a la cosa, a la cosa realmente efectiva; se podría resumir diciendo que lo incondicionado relativo recoge la multiplicidad en el respecto de la idealidad del fundamento formal, así como en el respecto material que ya surge de la cosa. De esta forma, el fundamento ahora es sólo la referencia-del-fundamento «para la cual el determinado estar de la condición es solamente como material, como un algo pasivo cuya forma que él tiene de por sí en él, es una forma inesencial»¹²⁶³; ambos son

¹²⁶⁰ GW 11, 315 [525].

¹²⁶¹ Ibidem.

¹²⁶² Ib.

¹²⁶³ GW 11, 316 [526].

opuestos el uno con el otro porque mantienen la inmediatez de su ser momento, pero al mismo tiempo tienen la mediación recíproca que se ha ido gestando a través del movimiento de la reflexión y que subsiste a pesar de la oposición que ahora se ha generado entre condición y fundamento. Por ello Hegel escribe que «cada uno de ambos lados es la contradicción de la inmediatez indiferente y de la mediación esencial, ambos dentro de una sola referencia»¹²⁶⁴; se trata de la contradicción de comportarse en oposición cuando provienen del mismo movimiento del fundamento, pero también porque ambos momentos se muestran inadecuados para la contradicción de la cosa misma que empuja hacia la existencia y que no encuentra una colocación en los esquemas de la reflexión y exige que ésta se exteriorice. Por el momento, en el siguiente apartado, Hegel desarrolla la primera de estas contradicciones, a saber el hecho de que condición y fundamento se comportan respectivamente como incondicionados, pero en realidad, «comparecen, por de pronto, uno dentro del otro: la condición, en cuanto algo inmediato, dentro de la referencia formal del fundamento; y ésta lo hace dentro del estar inmediato»¹²⁶⁵. Como hemos indicado, estando uno dentro del otro, comparten el mismo contenido, pero puesto de distinta forma: para la condición, que pone su estar inmediato, enseguida se revela el estar mediado y asumido por la referencia, y por ello se va al fondo, ya que esa es la determinación de la esencia, esto es, del movimiento de la reflexión. En la condición, «el estar es un algo inmediato, pero la inmediatez es esencialmente lo mediado, a saber lo mediado por el fundamento que se asume a sí mismo»¹²⁶⁶, o dicho de otro modo, la condición es la forma de la mediación de lo inmediato, por lo que Hegel añade que es «la entera forma de la referencia-del-fundamento»¹²⁶⁷. Cada lado de la unidad de la condición, incondicionados en sí se vuelcan uno en el otro y la condición, como ser asumido de lo inmediato que estaba puesto en oposición a la referencia-del-fundamento, es la forma de ese cruce entre los lados, deviniendo así incondicionado absoluto, unidad en la que los dos respectos anteriores coinciden. Por el lado del fundamento, hay que notar que éste recoge ahora los momentos precedentes de la reflexión ponente y presuponente y además viene a coincidir con la condición, en el momento que reconoce que ésta es la forma de su referencia. Así, escribe Hegel, «el fundamento es, justamente de este modo, el todo mismo»¹²⁶⁸, cerrando la dualidad entre fundamento y condición que

¹²⁶⁴ Ibidem.

¹²⁶⁵ Ib.

¹²⁶⁶ GW 11, 317 [528].

¹²⁶⁷ Ibidem.

¹²⁶⁸ Ib.

se presentaba anteriormente y preparando el fundamento en su totalidad (esto es, como el entero capítulo y no sólo como el momento que ahora se enfrentaba a la condición) a su resolución en la Cosa¹²⁶⁹. Así en el fundamento «está presente en general únicamente un solo todo de la forma; pero también lo está, y precisamente en la misma medida, únicamente un solo todo del contenido»¹²⁷⁰ que es el que se ha estado presentado en los varios momentos precedentes y que ahora ha de considerarse como parte de un todo. Este todo es más exactamente el todo de la reflexión, en el que los dos lados de ese todo «pasan por sí mismos el uno al otro; o sea, en cuanto reflexiones, se ponen entonces a sí mismos como asumidos, se refieren a esta su negación y se presuponen recíprocamente»¹²⁷¹. Si por un lado, Hegel resalta el resultado de reunificación en lo incondicionado absoluto de la anterior oposición, por el otro es igualmente claro en destacar que se trata del todo de la reflexión, una identidad que es «el contenido uno y la unidad formal de ambos, es lo de veras incondicionado, la Cosa en sí misma»¹²⁷², unidad del movimiento reflexionado que introduce en la Cosa, pero como justamente se ha destacado la Cosa (*Sache*) no es la cosa (*Ding*) por lo que el resultado de este incondicionado unifica el lado formal que se venía gestando a través de las determinaciones de la reflexión, pero no presenta aún un contenido efectivamente real (*wirklich*)¹²⁷³. Como Cosa incondicionada es la condición de los momentos precedentes, dice Hegel, en el sentido de que ya no puede ser condicionada por ellos, porque los ha asumido, es «una identidad negativa que se ha repelido en aquellos dos momentos: primero, en la figura de la referencia-del-fundamento asumida, o sea en la figura de una variedad multiforme inmediata, carente de unidad y exterior a sí misma, [...] en segundo lugar, en la figura de una forma interior, simple, que es fundamento, pero que se refiere a lo inmediato idéntico consigo como a un otro»¹²⁷⁴. Asumiendo esos dos momentos, éstos vienen a ser lo mismo y la relación entre fundamento y condición desaparece, se adentra en la apariencia de la Cosa misma. Pero este desaparecer es un tomar consistencia: Hegel escribe que «el hacer de la Cosa consiste

¹²⁶⁹ Es oportuno distinguir entre *Sache* y *Ding*. Tal como hace Duque en la versión castellana, la mejor opción es optar por Cosa (*Sache*) y cosa (*Ding*). La diferencia principal entre los dos términos en alemán es que la *Sache* puede designar una cosa en general, es decir también como un ámbito o un respecto, o como una cosa mental, mientras *Ding* indica una cosa en el sentido más material. Por tanto, en el movimiento lógico la Cosa prepara a la cosa.

¹²⁷⁰ *Ib.*

¹²⁷¹ GW 11, 318 [529].

¹²⁷² *Ibidem*.

¹²⁷³ En tal sentido, se recuerde que el fundamento real, a partir del que se introducía toda la problemática del contenido y de la multiplicidad, era igualmente *reale Grund* y no *wirkliche*, por lo que todavía no se ha alcanzado la efectividad real de la cosa.

¹²⁷⁴ *Ib.*

en condicionarse a sí misma»¹²⁷⁵, y hemos de leer ese autocondicionamiento como el poner de su ser contradictorio en sí misma. Se podría decir que la Cosa encierra el movimiento del fundamento que ha encontrado su unidad en lo absolutamente incondicionado; lo encierra, pero también se determina a partir de él, de tal forma que la Cosa es impulsada hacia la existencia, mientras que la diferencia entre la condición y el fundamento yace en el fondo de la Cosa, actúa sobre ella pero ya indiferenciadamente con respecto a sus momentos opuestos anteriores. Fundamento y condición se disuelven en la Cosa, pero no se anulan, sino que más bien coinciden en el momento definitivo del fundamento. Su disolverse es un fundamentarse en y para la Cosa.

En tal sentido, el título del apartado que sigue merece un primer momento de análisis para comprender la dirección que el desarrollo lógico está tomando. Hegel escribe: «Hervorgang der Sache in die Existenz»¹²⁷⁶; lo único que ya hemos visto en las páginas anteriores es el significado y valor de *Sache*, como momento de concreción del movimiento de la reflexión. Pero ahora, se trata de comprender cómo esa Cosa *brot*a (según la traducción de Duque)¹²⁷⁷ en y a la existencia. Se puede empezar anotando que existencia es *Existenz*, mientras que en todas las precedentes menciones se trataba de *Daseyn*: la *Existenz* es la existencia concreta, por así decirlo, pero también el término de referencia para hablar de existencia en la tradición filosófica precedente, como transposición de la latina *existentia*; por tanto, abandonar el término *Daseyn* significa salir de lo meramente lógico, de la posición de *algo puesto ahí* (así se podría verter literalmente el término) sin mayor referencia que la de la oposición frontal inicial que se ha ido mediando a lo largo del proceso lógico. Ciertamente el *Daseyn* tiene la potencia de lo negativo (recordemos que desde la precoz concepción de Jena de invertir las categorías matemáticas, comenzando por la cualidad, Hegel da particular valor a la oposición cualitativa), contiene la posibilidad de dar lugar a determinaciones a través de su ser-puesto, pero no deja de ser un elemento aislado, separado, un uno entre muchos. Ahora, la *Existenz* puede ser leída, permitiendo la enorme elipsis textual, como el lugar en el que los varios *Daseyn* confluyen: *Existenz* como momento en el que lo meramente existente puesto ahí viene a ser como Cosa en su referencia con otras Cosas. Claramente, la *Existenz* tiene una inmediatez, porque es lo que se nos da ante todo, empíricamente y como variedad multiforme, pero ahora, gracias al recorrido a través del Ser y de la Esencia,

¹²⁷⁵ GW 11, 319 [530].

¹²⁷⁶ Ibidem.

¹²⁷⁷ Véase la nota 126 (siempre en la p. 530).

hemos comprendido el obrar de la reflexión y esa inmediatez se presenta como asumida. En este marco, podemos considerar ahora el término más complejo, a saber, el *Hervorgang*: *brotar* es sin duda una forma interesante y eficaz de verter el término, pero no está de más explicarlo detalladamente. Seguramente indica un movimiento (-gang) a partir de algo que lo precede (her-), esto es, todo lo que hemos visto hasta ahora, para ponerlo delante (vor-), a nuestra disposición, por así decirlo, sacando el contenido de la esfera de su interioridad y permitir que sea mostrado, que aparezca. Algo surge o brota en el sentido de que abandona su inmediatez, su estar aislado y sale a luz en un contexto relacional que se ha ido constituyendo de forma análoga a la de este determinado contenido. Ahora la tarea principal de las siguientes secciones es justamente explicar cómo la existencia pasa a ser realidad efectiva, es decir, como ese contenido que ha surgido a partir del desarrollo lógico pasa a ser algo no dado simplemente por adición o por pura espontaneidad, como veremos en las páginas sucesivas. Recapitulando los momentos anteriores, Hegel escribe que «lo absolutamente incondicionado es el fundamento absoluto, idéntico a su condición»¹²⁷⁸, pero acto seguido y como primer momento propiamente dicho de este brotar en la existencia, Hegel añade que el ser puesto es «el fundamento asumido, la Cosa como lo inmediato carente de reflexión»¹²⁷⁹. Ciertamente este pasaje no está exento de problemas, siendo más bien brusco: si la Cosa brota en la existencia, es ciertamente porque puja por determinarse de forma efectivamente real, porque su contradicción no permite el aquietarse de las determinaciones lógicas, pero por otro lado también la Cosa brota porque viene preparada por la reflexión y por todo el movimiento de la esencia, por lo que afirmar que ahora la cosa es carente de reflexión no es algo sobre lo que se puede pasar sin detenerse. Se pueden dar algunas indicaciones para comprender mejor el pasaje: en primer lugar, es necesario considerar la arquitectura en su conjunto, por lo que al salir del movimiento del concepto-en-sí, en su momento de mayor negatividad en la primera parte de la Doctrina de la esencia, no es particularmente extraño que el proceder de Hegel vuelque el contenido anterior en su contrario, para desarrollar su otro lado y luego hacer confluir ambos desarrollos; y teniendo en cuenta que todavía quedan dos secciones enteras antes de que concluya la lógica objetiva, podemos considerar que se trata de una existencia ligada a la exposición del desarrollo lógico. Por otro lado, si bien el volcarse pueda ser algo brusco, no hemos de olvidar el hecho de que la contradicción inmanente a la cosa no ha dejado

¹²⁷⁸ Ibidem.

¹²⁷⁹ Ibidem.

de obrar, por lo que el brotar de la Cosa es una consecuencia de tomar consistencia de la reflexión; al contrario, lo que ha de ser explicado mejor es el momento por el cual la Cosa es ahora carente de reflexión¹²⁸⁰. En tal sentido, podemos añadir la continuación de la cita anterior en la que Hegel escribe que ahora tenemos, sí, a «la Cosa misma, pero proyectada en la exterioridad del ser; el restablecido círculo del ser»¹²⁸¹. Parece que Hegel nos advierte sobre la totalidad de la Lógica (y de lo Lógico) y en particular sobre el lugar propio de la esfera del Ser que, aunque encuentre su verdad en la esencia no deja de ser lo que está ante todo puesto, lo inmediato que parece oponerse al pensamiento, cuando en verdad es algo que debe ser tematizado y articulado por éste. El ser inmediato representa la tarea y el desafío de la filosofía y por ello siempre se mantiene esa íntima contradicción, esa diferencia, entre ser y pensar que constituye el motor de la lógica. La contradicción no puede y no ha de ser resuelta, ya que ciertamente la lógica no quiere anular (por retomar el término, *Vernichtung*, que caracterizaba las primeras lógicas de Hegel en Jena) al ser, sino pensarlo en y como el concepto; y para ello, es necesario que el círculo del ser se restablezca, que su immediatez retorne por una doble reflexión, a fin de poder ser encauzada hacia su máxima expresión en la lógica subjetiva, a saber: la libertad, como una necesidad asumida como basamento. En tal sentido, escribe Hegel que «en la condición la esencia expide (*entlässt*) la unidad de la reflexión-dentro-de-sí como una immediatez, que tiene empero desde ahora la determinación de ser presuposición condicionante y de constituir esencialmente sólo uno de sus lados»¹²⁸². Éste es uno de esos pasos que requiere ser deletreado, según el dictado de Gadamer, con particular atención. En primer lugar, como íbamos diciendo, nos encontramos frente a un cambio de ritmo, por así decirlo, frente a una inversión del proceder de la dirección de la reflexión, porque vuelve en primer plano la esfera del ser que durante los capítulos precedentes permanecía escondida, pero secretamente a la obra. La distinción entre ser y esencia vuelve a ser primaria; salimos de las profundidades de la esencia donde toda distinción y oposición eran internas a ella, y nos colocamos nuevamente en el plano de las esferas principales, ser y esencia, pero que están en una determinación de la esencia y no en una oposición inmediata, esto es en la condición. Hegel comienza la frase citada, justamente,

¹²⁸⁰ Carente de reflexión porque la reflexión de la reflexión misma es una immediatez, doblemente mediada: ya no es la immediatez de la identidad, mediada por la anterior lógica de la reflexión, sino la immediatez redoblada de la cosa, cuyo “olvido”, al pronto, es la existencia, como algo que -aparentemente- está ahí, sin más, sólo que el prefijo “ex” revela la falacia de querer ser inmediata.

¹²⁸¹ GW 11, 319 [530].

¹²⁸² Ib.

con “*in der Bedingung*”, dentro de la condición, indicando cómo el gesto de la esencia, su *entlassen*, es el propio de una exterioridad medida y mediada por la reflexión en todo momento¹²⁸³. Ahora bien, el verbo *entlassen* es el mismo que Hegel usará al final de la Doctrina del Concepto y, como es notorio, en relación a la Idea absoluta; sin embargo, hay una diferencia entre los dos usos: al final de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel escribe «*sich frey entlässt*»¹²⁸⁴, es decir, usa la forma reflexiva, mientras que aquí, en la esencia, es dentro de la condición y -redundantemente- sujeta a sus condiciones, donde se expide la unidad de la reflexión-dentro-de-sí: dentro pues de la condición en que se halla la reflexión misma, y no expidiéndose hacia fuera, por así decir. La diferencia entre el uso reflexivo-transitivo y el uso intransitivo del verbo se debe principalmente al momento en el que éste se presenta: aquí se refiere a la esencia que es un momento de la Lógica, y más exactamente el momento de la reflexión, mientras que al final de la obra es la Idea absoluta la que se expide, además libremente, porque, al no tener ya nada que esté más allá de sí misma, es ella misma la que se expide a sí misma (como el) afuera; el movimiento, en ese caso, es a la vez reflexivo y transitivo. Aquí, sin embargo, la esencia se mantiene distinta todavía de su contenido (como si se repitiera el inicio de esta lógica: *Wesen versus Schein*, entendido como un “*Unwesen*”), tiene que algo que determinar, pero aun así el gesto tiene en ambos casos algo en común, en el sentido de que a través del expedir se pasa de un momento a otro, se cumple no tanto una transición cuanto una verdadera “expedición”¹²⁸⁵, y no ya meramente dialéctica, como en los pasajes singulares de cada capítulo o apartado.

Por tanto, la esencia, en su conjunto, expide uno de sus momentos (la reflexión-dentro-de-sí) en el círculo restablecido del ser, esto es como inmediatez, plasmando un doble movimiento, de exteriorización por un lado (algo que está implicado en el verbo *entlassen*) hacia la inmediatez del ser, pero también de intensificación del movimiento reflexivo que ahora se confronta con algo que no es una pura idealidad. En la segunda parte de la cita, tenemos una frase subordinada que depende de la *inmediatez* que concluía

¹²⁸³ Sobre la reconstrucción de este delicado pasaje, cf. P. Rohs, *Form und Grund*, Bouvier, Bonn, 1969, pp. 249-251.

¹²⁸⁴ GW 12, 253.

¹²⁸⁵ En realidad, la Idea absoluta no debe cumplir ninguna transición, ya que no tiene nada hacia lo que transitar, salvo que ponga y se exponga al expedirse (en sentido vulgar, piénsese en el sentido de: “me voy a dar una vuelta”), sólo que, aquí, la “vuelta” es tan completa que uno (*mutantis mutandis*: la idea) no sabe que ya ha vuelto (aquí: la naturaleza), hasta que recapacitando y se va fijando en cada uno de los pasos que dio (a saber: la filosofía real). La idea de transición funciona mejor empero en el pasaje que estamos considerando, porque la transición es el ritmo propio de la Doctrina del Ser, y la existencia es, al cabo, “ser restablecido”.

la proposición principal, por lo que la determinación de ser presuposición condicionante se refiere a la *Unmittelbarkeit* en la que la reflexión ha tomado la forma después de ser expedida; además Hegel precisa que esa inmediatez constituye esencialmente sólo uno de sus lados, en el sentido que constituye según la esencia solamente uno de sus respectos, dejando otro aún de forma inesencial y puesto para una determinación ulterior, es decir como determinaciones de contenido, como aquello que aparece «como una variedad multiforme carente de unidad»¹²⁸⁶. Por el lado de ser presuposición condicionante, Hegel indica que «para la Cosa absoluta, irrestricta, la esfera misma del ser es la condición [...] reflexión dentro del elemento del ser»¹²⁸⁷. Se trata de un movimiento doble en el que lo multiforme debe aparecer, en su variedad y discontinuidad, pero que en ese mismo aparecer es un regresar a su fundamento y por ello un avanzar de la esencia. Como decíamos se trata de un inmediatez por así decir controlada, es decir puesta como asumida en la esencia, con lo que el devenir de todo el momento «no es además un iniciarse a partir de sí como algo primero e inmediato de verdad, sino que su inmediatez es sólo lo presupuesto, y el movimiento de su devenir es el hacer de la reflexión misma»¹²⁸⁸. La inmediatez de la esfera del ser es reintroducida, pero solamente en y por la reflexión que «asume la inmediatez de las condiciones, y las pone en referencia hasta hacerlas momentos dentro de la unidad de la Cosa»¹²⁸⁹, esto es, recoge las condiciones para que éstas regresen a su fundamento que es la Cosa, y ésta a su vez sea la confluencia de las condiciones. De este modo, el fundamento agota su función y se asume, lo que implica también «la desaparición de la apariencia de mediación»¹²⁹⁰, por lo que queda solamente la Cosa, pero puesta, el «puro movimiento de la cosa en camino a sí misma»¹²⁹¹. Ciertamente se puede considerar este momento como uno de esos pasajes hegelianos en los que la tensión especulativa acumulada precedentemente se descarga en una reconfiguración en la que se reafirma con decisión un nuevo marco de referencia teórico. En este caso, todo el trabajo precedente de la reflexión, realizado en su interioridad, ya puede resumirse en una mediación que implica elementos que hasta ahora quedaban fuera de tema, fuera del foco de atención, mientras que desaparece la mediación completamente interior que se había desarrollado en la primera sección de la Doctrina de la Esencia. El

¹²⁸⁶ GW 11, 319.

¹²⁸⁷ Ibidem.

¹²⁸⁸ GW 11, 320 [531].

¹²⁸⁹ Ibidem.

¹²⁹⁰ GW 11, 321 [532].

¹²⁹¹ Ibidem.

tras-paso, el tránsito, está contundentemente señalado, aquí: «cuando todas las condiciones de una Cosa estás presentes, entra ella entonces en la existencia»¹²⁹²; entra en la existencia, saliendo de la unidad de la reflexión dentro de sí, cuando asume lo diverso mediado por el fundamento, pero sin la necesidad de la mediación del fundamento mismo, «mediado por el desaparecer de la mediación»¹²⁹³.

«La Cosa brota del fundamento»¹²⁹⁴, nos recuerda Hegel, pero ya no depende de éste; la Cosa no es un fundamentado que requiere del fundamento, sino que lo asume, y la reflexión del fundamento es ahora la reflexión de la Cosa misma sobre la carencia de necesidad del fundamento mismo, sobre su ser desfondado. En esta inmediatez, de mediación sin mediación, la Cosa es la existencia.

7.4.6. La idea se revela al mundo: la aparición.

«La esencia tiene que aparecer»¹²⁹⁵, con estas palabras, Hegel abre la sección segunda de la Doctrina de la esencia, cuyo título, la Aparición, *Erscheinung*, retoma coherentemente el recorrido de las determinaciones precedentes y completa el movimiento de transición hacia la existencia. La Cosa, tal como se ha determinado, ahora tiene que aparecer, es decir, ha de abandonar el puro ámbito de la interioridad y ha de ex-ponerse en Y COMO la existencia. Al surgir en la existencia, ella es la esencia, pero también el ser, y por ende el ser esencial: «un ser que ha surgido de la negatividad e interioridad»¹²⁹⁶. Hegel emplea el verbo *Herausgehenseyn*, que podemos verter como un surgir, que sale de algo y se pone en una esfera distinta, y en ella toma consistencia; pero también el término *Erscheinung* hace referencia, mediante el prefijo *Er-*, al hecho de erguirse algo, dándose así a ver; lo mismo ocurre con la etimología latina de “aparecer”: *ap-parescere*, acción (-*scere*; grupo σκ + infinitivo, equivalente a la terminación alemana: -*ung*) de ser visible algo (*pareo*) para alguien (*ad-*), sin obstaculizar ni ofuscar la procedencia, como ocurría, respectivamente, con *scheinen* (engl.: *shine*): “brillar”, y *parere*: “ser visible”.

El primer momento de la aparición es la existencia, en la que «la cosa (*Ding*) contiene la reflexión, pero la negatividad de ésta está al pronto extinguida dentro de la inmediatez

¹²⁹² Ib.

¹²⁹³ Ib.

¹²⁹⁴ Ib.

¹²⁹⁵ GW 11, 323 [535].

¹²⁹⁶ Ibidem.

propia de aquélla»¹²⁹⁷; movimiento de exterioridad completa, consecuencia del contragolpe del que ha surgido la cosa y que tiende a abandonar la negatividad que la ha constituido en la esfera de la reflexión-en-sí y, que por ello, pasa a ser *Ding*¹²⁹⁸ y no ya *Sache*. El capítulo dedicado a la existencia se pone como el momento más inmediato en el que se encuentra la cosa, o como escribe Hegel, «la existencia es su [de la esencia] exteriorización absoluta, más allá de la cual no se ha quedado la esencia atrás, al fondo»¹²⁹⁹; pero esto es solo por un respecto, porque realmente la reflexión sigue obrando en la existencia, justamente como reflexión *del* fundamento (léase como un genitivo subjetivo), a través de la cual los momentos precedentes del fundamento se presentan ahora como su lado exterior, como su manifestarse en la cosa concreta. De este modo, en la existencia, se trata de las propiedades de la cosa, de las materias, hasta la disolución de la cosa, entendida como esa inmediatez que sin embargo está inevitablemente mediada. Por esta razón, las propiedades de la cosa se revelan como algo que no es dado definitivamente y ésta no es más que la «referencia meramente cuantitativa entre materias, una mera colección (*Sammlung*)»¹³⁰⁰. Pero el surgir y desaparecer de las propiedades implica también que la cosa es cambiante, por lo que se disuelve en virtud del movimiento de sus propiedades, tan incesante como inconsistente: la cosa es «la porosidad absoluta, sin medida ni forma propias»¹³⁰¹, simple contenedor (*per impossibile*, tan vacío en su interior como en sus paredes, “hecho” como está de poros) en el que las materias circulan, pero de modo inconsistente. Entonces, la cosa constituye una contradicción, ya que es puesta (decimos: la cosa no tiene *subsistencia de suyo*, sino que la tiene en justamente en sus *componentes*: *consiste en ser esto y aquello*); pero es puesta a través de algo que en realidad no tiene consistencia (decimos: la cosa tiene *subsistencia de suyo*, porque ella *consta de* esto y no aquello, que son sus atributos, propiedades o accidentes); como tal contradicción, ella es «la mediación de una materia subsistente de suyo mediante el consistir y no-consistir de otra»¹³⁰².

¹²⁹⁷ Ibidem.

¹²⁹⁸ Otra notación etimológica interesante, por cierto: *Ding* proviene del antiguo altoalemán *thing*: originariamente, “asamblea del pueblo”, y por extensión: “conjunto de bienes y propiedades”; semánticamente, el mismo sentido en origen que el latín *causa*, como en: “la causa del pueblo, luchar por una buena causa”; por contracción, *cosa*). Por lo contrario, *Sache* significa originariamente: “conflicto”, asunto en litigio; semánticamente, mismo sentido que el latín *res*: “aquello de lo que se habla”, *id quo de sermo est*.

¹²⁹⁹ GW 11, 326 [540].

¹³⁰⁰ GW 11, 336 [552]. *Sammlung*: justo, el término correspondiente para Ding-Thing: *Volksversammlung*.

¹³⁰¹ Ibidem.

¹³⁰² GW 11, 337 [554].

Es a partir de esa contradicción como se da la aparición (o fenómeno)¹³⁰³: la mediación que ha resultado de la porosidad de la cosa pasa a ser aparición en su sentido más propio porque es la mediación entre lo esencial y lo inesencial de la cosa, pero además es la mediación que expone esa cosa, que la hace aparecer, pero como algo que tiene «su consistencia dentro de otro»¹³⁰⁴ (de ahí los sufijos, respectivamente: *Er-*, o *a-*, de *ad-*); sólo que esa consistencia no tiene fundamento, ya que éste ha desaparecido en las condiciones, inmersa en la existencia. En tal sentido, *Erscheinung* comienza a valer también como fenómeno: es la cosa que aparece, que no es igual a la cosa-en-sí, pero que igualmente se encuentra en la existencia. Con este movimiento, Hegel aclara dos cosas: por un lado, explica la constitución del fenómeno, no ya en términos de limitación de la razón humana, por la que se establece la separación entre un interior y un exterior de la cosa, sino como el surgir de la cosa en la existencia por su imposibilidad de fundamentarse en la pura idealidad, por la inestabilidad de sus propiedades y por su mutabilidad. El fenómeno, o aparición, es tal justamente porque detrás no puede haber una cosa en sí, fundamentada a priori que no tenga existencia, porque «todo lo que es existe»¹³⁰⁵; de este modo se invierte la relación kantiana entre fenómeno y cosa-en-sí, mostrando como aquél es el resultado de la disolución de ésta y no lo que se muestra, casi como resto de la cosa¹³⁰⁶, pero que permanece conectado y retroalimentado por ella. La cosa-en-sí se ha disuelto y con ella han ido al fondo las determinidades puramente ideales del desarrollo lógico hasta ese momento¹³⁰⁷, mientras que ahora, y éste será el objetivo del siguiente capítulo de la sección hegeliana, tendremos que concentrarnos en cómo la aparición fenoménica se determina.

El segundo punto que Hegel aquí explica es que, aseverada la consideración anterior sobre el estatuto de la aparición, el sucesivo movimiento lógico no puede reivindicar una fundamentación de su objeto análogamente a una forma como la que acaba de liquidar: es decir que no se puede reintroducir una pretensión de cosa-en-sí más adelante, ni

¹³⁰³ En coherencia con el uso lógico que se hace de *Erscheinung* en los capítulos precedentes, se seguirá usando el término aparición, sin embargo es bastante evidente que Hegel está usando la ambivalencia del término para transitar de un significado a otro.

¹³⁰⁴ Ibidem.

¹³⁰⁵ GW 11, 324 [536].

¹³⁰⁶ En fin, como lo que sobra, y por tanto necesariamente insignificante en relación a la cosa en sí.

¹³⁰⁷ «La chose devient ainsi une realite paradoxale. Elle n'est qu'une connexion de ses proprietes qui, a leur tour, presentent la meme contradiction: chacune d'elles nie son autonomie pour entrer en relation avec d'autres, et pour avoir par la son subsister, qu'elle nie pour se reflechir dans son *autonomie essentielle*» (S. Opiela, *Le problème de la Chose-en-soi dans la Philosophie de Hegel* D. Henrich, en *Kant oder Hegel?*, Klett Cotta, Stuttgart, 1983, p. 272).

concebir algo que sea origen de aquello que aparece, se trate de algo de carácter material o ideal. No se trata aquí de una respuesta a la articulación kantiana, que seguramente descartaría pretensiones de este tipo, sino más bien se podría considerar como una advertencia contra una lectura bidireccional del proceso lógico; a saber, la gestación de la realidad efectiva a través de la lógica no es una simple reconstrucción a partir de lo dado, de un objeto ya clasificado cuya génesis ha de ser reconstruida. La lógica no es arqueología de la cosa, en su respecto ideal, sino generación del pensamiento en su entrelazarse y relacionarse con lo real, por lo que no se puede pensar que ese desarrollo lógico pueda ser invertido. Eso se puede hacer, sí, pero solamente de forma analítica, para comprender el proceso, examinarlo, comprobar sus coherencias, pero no se puede invertir el orden del proceso, en el proceso mismo. En otras palabras, la línea de desarrollo que Hegel propone tiene momentos de oscilación, de circularidad, en los que la negatividad es particularmente intensa, momentos por lo demás que son bien necesarios para el desarrollo mismo, para poder plasmar la exposición del sistema, pero igualmente de necesarios son los momentos en los que Hegel declara el pasaje de una esfera a otra, con la inevitable cesura. En este caso, la disolución de la cosa es clara, como el propio término (*Auflösung*) indica: la cosa en sí no es, no será ni podrá ser reconstruida ni en el sucesivo desarrollo de la obra hegeliana, ni en otras operaciones filosóficas que quieran ser coherentes con la problemática hegeliana aquí indicada.

Teniendo en cuenta esto, podemos avanzar en el análisis del capítulo. Recordemos que con el brotar de la Cosa en la existencia, Hegel reintroducía la esfera del Ser, o más bien la retomaba de forma explícita después de haber tratado de la pura negatividad de la reflexión. La inmediatez del ser está restablecida¹³⁰⁸ pero no ha desechado su ser mediado a través de la esencia, siendo la existencia «esta inmediatez reflexionada, en la medida en que ella es, en ella misma, la negatividad absoluta»¹³⁰⁹. De este modo la persistencia de la reflexión en la existencia llevaba a la disolución de la cosa y con ello a la aparición

¹³⁰⁸ Hegel usa varias veces el verbo *wiederherstellen* en estos pasajes transicionales, y ello, obviamente no es casual: verbo compuesto en tres partes, en la que el *wieder-* indica la reiteración de lo que sigue, el *herstellen*, comúnmente se podría traducir como producir; sin embargo, el prefijo *her-* nos induce a ser más cautos, o al menos a ahondar más en el significado de producir. En efecto, también el producir de origen latino mantiene esa idea que el prefijo *her-* propone, es decir, la de llevar a cabo algo; sin embargo, *producere* latino indica más un conducir para llevar a cabo, mientras que el *stellen* alemán indica el poner, el colocar. La diferencia consiste por tanto principalmente en que más que un llevar a cabo, como sacar a luz algo nuevo (como la producción de un bien), *wiederherstellen* debería ser vertido como un establecer nuevamente, un poner nuevamente por parte de un proceso que restablece aquello que no había dejado de ser.

¹³⁰⁹ GW 11, 341 [557].

propriadamente dicha, que Hegel define como «existencia esencial»¹³¹⁰. Ahora, recordemos justamente que la esencia es la esfera de la negatividad, de la reflexión. Por lo que una existencia esencial es justamente una existencia reflexionada, “leída” a contraluz como si de un negativo fotográfico se tratara, pero al igual que la verdad del ser era la esencia, también el ser esencial de la existencia es su verdad, se hace verdad porque la reflexión la atraviesa. Éste es un punto que el mismo Hegel aclara un par de párrafos más adelante cuando afirma que «es más bien esto inmediato lo que no contiene aún en él la verdad esencial. Es más bien en el hecho de pasar la existencia a la aparición donde ella deja de ser carente de esencia»¹³¹¹. La ausencia de un contenido determinado que afecta a la esencia en sus primeros momentos no es un problema ya que la esencia está determinada para que aparezca, y cuando lo hace es entonces apariencia real, «unidad de apariencia y existencia»¹³¹², mientras que la existencia inmediata se reduce a un momento suyo, momento que empero permanece de tal manera que las sucesivas determinaciones de la esencia se presentan de forma dual, desarrollando simultáneamente ambos lados de esa unidad. El primero de estos momentos de la aparición es la ley de la aparición: en este primer apartado, Hegel trata de fundamentar esa unidad de existencia y apariencia para resolver la dualidad que se presenta aún entre la forma de la apariencia fenoménica y su contenido, el cual todavía no se encuentra en esa unidad misma, sino que le afecta desde fuera. En otras palabras, la exigencia que recorre el capítulo es cómo pensar coherentemente la constitución de la aparición sin reducirla a una determinación a posteriori, dada por el mero hecho de encontrarnos con algo que está ahí, que aparece sin mayor explicación, tal como sucedía en la *Fenomenología del Espíritu*, donde ese surgir quedaba en parte inexplicado; justamente el recorrido hegeliano en la *Ciencia de la Lógica* se muestra opuesto al de la *Fenomenología*, no teniendo ya que confrontarse con la presencia de la conciencia.

El punto de partida de la aparición como tal, hemos dicho, es la ley, pero la ley del fenómeno surge precisamente para paliar la inestabilidad dada por la disolución de la cosa: si esta inestabilidad da lugar a la aparición como aquello que es distinto de la cosa en sí, como «lo existente mediado por su negación»¹³¹³, entonces hay que intentar ante todo identificar a ese algo, darle una ley para prevenir su comportamiento. Siempre que

¹³¹⁰ Ibidem.

¹³¹¹ Ibidem.

¹³¹² GW 11, 342 [558].

¹³¹³ Ibidem.

Hegel trata del concepto de ley, al menos en lo que concierne a las leyes científicas y a las morales (un discurso a parte merecerían las leyes del Estado), destaca en primer lugar su carácter de exigencia para poder enfocar una determinación que aún se presenta como escurridiza, que tiene su consistencia en un otro, o como escribe Hegel, una determinación en la que «el consistir del uno no sea el consistir del otro, sino su ser-puesto, la referencia del ser-puesto, que es la única que constituye el consistir de ellos»¹³¹⁴. La dificultad a la hora de establecer la ley de la aparición está en este reenvío de la consistencia: con respecto al momento del fundamento formal aquí ni siquiera tenemos la seguridad de un basamento, ya que todo soporte análogo a aquél tiene un carácter tautológico intrínseco y no puede valer aquí, pero por otro lado tampoco nos puede valer la sola circulación del reenvío que caracterizaba la parte relativa a la reflexión en sí. Aquí la aparición ha de hacerse figura, y para ello necesita de una ley. Ésta, por tanto, parte del lado positivo que está puesto en la aparición, «la identidad positiva del existente consigo [...] el contenido esencial de la aparición»¹³¹⁵. A su vez, este contenido se presenta en dos lados: por un lado lo inesencial y contingente, «sometido por su inmediatez a la transición, al surgir y al perecer»¹³¹⁶; por el otro, es «la simple determinación de contenido sustraída a aquel intercambio»¹³¹⁷. Por el momento, Hegel está explicando con más detalle la transición entre la disolución de la cosa y el presente estatuto de la aparición, con una incipiente reflexión sobre éste. Ahora, justamente, la reflexión de la apariencia nos presenta dos lados, uno del contenido que se esparce «en multiforme variedad inesencial»¹³¹⁸ y otro en que el, siendo reflexionado, la variedad es «reducida a simple diferencia»¹³¹⁹. La ley de la apariencia es justamente la determinación de esta diferencia pensada como unidad y no ya como multiforme variedad, es decir, la reflexión del consistir del-uno en el otro y viceversa, sin resolver esa diferencia, aun permaneciendo en ella¹³²⁰.

La estructura misma de la aparición se presenta de forma dual, partida, por el hecho de que recoge las determinaciones precedentes y está obligada a tener en sí, tanto el lado de

¹³¹⁴ GW 11, 343 [595-560].

¹³¹⁵ Ibidem.

¹³¹⁶ Ib.

¹³¹⁷ Ib.

¹³¹⁸ Ib. Duque traduce *sich...herumwirft*, como «se esparce, tornándose en multiforme variedad inesencial», añadiendo el “tornándose” que en efecto refuerza la idea de un movimiento dentro de la unidad de la apariencia. Es decir que el contenido no se esparce hacia fuera, sino, por así decirlo, de forma centrípeta: no “explosiona”, sino que “implosiona”.

¹³¹⁹ Ibidem.

¹³²⁰ Wiehl constata un eco platónico en este pasaje, donde, a sus ojos, se juega en gran medida el estatuto de la dialéctica. Cf. R. Wiehl, *Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 3*, Bouvier, Bonn, 1965, pp. 175-180.

la reflexión (incluyendo al fundamento), como el lado de la inmediatez de la existencia (que de hecho no deja de ser inmediatez reflexionada), y, además, no solamente ha de contener estos dos lados, indiferentes entre sí, sino que también tiene que cumplir la reflexión de los mismos. La ley representa un movimiento de explicitación de lo que en el momento anterior era solamente la yuxtaposición de existencia y reflexión, y ha de comenzar por una inmediatez simple que «está ahora diferenciada de la reflexionada»¹³²¹, oposición que surge de la misma disolución de la cosa y que se determina como un ser-puesto que se enfrenta a una inmediatez irreflexionada. Hegel juega aquí con el término *Gesetz*, cercano al participio pasado de “poner”, *setzen*: *gesetzt*, por lo que considerar el hecho-de-ser-puesto como lo propio de la ley roza la tautología: equivale a afirmar que «dentro de este ser puesto (*Gesetzseyn*) se halla la referencia esencial de los dos lados de la diferencia, lados que la ley (*Gesetz*) contiene»¹³²², lo cual pone principalmente de relieve un movimiento de correspondencia que está ya en el ser-puesto como tal. De hecho, si lo esencial de la aparición es este ser-puesto suyo, entonces es lógico que Hegel añada que «aparición y ley tienen uno y el mismo contenido»¹³²³. Sin embargo, difieren en la forma: por un lado, el fenómeno como variedad multiforme e inestable, y por otro lado, su ley, que los recoge fijando su inconstancia (la ley no es sino *esa* fijación: el conjunto *quieto* de los *hechos*; en terminología de Hegel: de los seres-puestos). Pero el contenido es el mismo, p.e. si consideramos la ley de gravitación universal, ésta no difiere del fenómeno en el que un cuerpo cae; ciertamente no es lo mismo que el cuerpo que cae (esto supondría un regreso al momento en que se confundían las propiedades de algo con el ente como tal), pero el fenómeno de la caída del cuerpo no es tampoco un algo como tal, tiene solamente su consistencia, su ser puesto, en el cuerpo que cae. El fenómeno es una relación de hechos contingentes (como los cuerpos que caen), pero no tiene subsistencia como tal, mientras que la ley de un fenómeno no puede añadir nada en cuanto al contenido, ya que el fenómeno mismo no tiene un contenido propio, sino que es inmediatez reflexionada. La ley añade solamente la reflexión sobre el fenómeno, que es la única forma en la que éste puede permanecer, quedarse por así decir “fijo”, justo como un *casus datae legis* (que decía Kant, para denominar al fenómeno). Pero la ley tiene la contraindicación de que no toma en cuenta el lado inesencial del fenómeno, por lo que, en cuanto al contenido, la aparición tiene aún más contenido del que se refleja en la ley

¹³²¹ GW 11, 344 [561].

¹³²² Ibidem.

¹³²³ Ib.

(hay más hechos concomitantes que los fijados en el “caso”, según queda éste reflejado en un punto de la ley). Por otro lado, en razón de tal abundancia de contenido, éste no puede ser expuesto, ya que es mutable y esparcido, y requiere ser fijado. Hegel declara desde el primer momento el límite de esta ley que «es el lado positivo de la esencialidad, aquello por lo cual la existencia es aparición»¹³²⁴, pero ello sin olvidar la inesencialidad que está igualmente presente en el fenómeno. «La ley no está por consiguiente más allá de la aparición, sino que es dentro de ella donde está inmediatamente presente en acto»¹³²⁵ y tampoco existe un resto que esté más allá del fenómeno, ni como cosa-en-sí ni como resto lógico, sino que el fenómeno es el medio como figura entre su ley, que no deja de ser algo exterior, y su inesencialidad, que es inasimilable. Pero reflexionadamente la ley también contiene el lado inesencial porque es reflexión del fenómeno que a su vez es medio y lugar donde la negatividad del fundamento se hace figura. En la siguiente página se reconstruye este complejo círculo, en el que la ley se esfuerza por representar y recoger la totalidad cambiante que se presenta en el fenómeno; en este esfuerzo, la ley se basa en una correlación de elementos que para la ley han de ser estables, pero que de hecho no lo son. El ejemplo de Hegel es bastante claro en tal sentido: «dentro de la ley hay dos determinaciones-de-contenido especialmente vinculadas (p.e. en la ley del movimiento de caída, la magnitudes espacial y la temporal)»¹³²⁶, pero esas determinaciones guardan una relación sólo en la ley, ya que de suyo no contienen ninguna necesidad de que estén en la relación de la fórmula; además, probablemente la elección del ejemplo no sea casual, espacio y tiempo no tienen elementos propiamente dichos (son puros movimientos relativos), así que difícilmente puede ser considerado y manejado algo como su contenido, y sin embargo está claro que son factores fundamentales en la elaboración de las leyes físicas. Por tanto, la ley constituye el fenómeno porque establece una relación entre elementos que permiten la aparición del fenómeno (valga la redundancia: *die Erscheinung der Erscheinung*), pero no puede afectar a los elementos mismos, por lo que la aparición-*qua*-fenómeno no se puede fijar en la ley, sino que excede de ella. Así, de hecho, concluye Hegel que: «la ley es ciertamente la forma esencial, pero no es todavía la forma real, reflexionada como contenido dentro de sus lados»¹³²⁷. La dualidad entre forma y contenido se representa ahora como mundo fenoménico y mundo que-es-en-sí.

¹³²⁴ GW 11, 345 [562].

¹³²⁵ Ibidem.

¹³²⁶ GW 11, 346 [563].

¹³²⁷ GW 11, 347 [564].

Recapitulemos: en el “fundamento”, las condiciones *parecían ser* algo externo, tanto al fundamento como a lo fundado; en la “cosa”, esas condiciones son propiedades, que quedan *sujetas* ahora a la cosa como basamento o superficie vacía de las mismas; y al revés, esas propiedades -que parecían ser “lógicas”, se deben a materias “químicas”, de las que consta la cosa, en cuanto “fórmula” de aquéllas; en la “aparición” o fenómeno, cosas-con-propiedades (lado lógico-fenomenológico) y materias-formando-cosas (lado físico-químico), se enfrentan e invierten sus sentidos, formando “mundos” (por un lado, conjunto o *Inbegriff* de propiedades o predicados para un sujeto externo a ellas, como en Kant; por otro, pléyade de mónadas-espejos, siendo cada una de ellas la *interioridad* de la cosa-en-sí, que es lo que significa *monas*, mientras sus reflejos o emanaciones, su propia *exterioridad*, es un *phaenomenon bene fundatum*, como en Leibniz).

Ahora que «el mundo se eleva quedamente hasta un reino de leyes»¹³²⁸, el resultado es una ley que se refiere a esa mutabilidad y variedad de lo que era considerado el contenido inesencial del fenómeno, pero en una diferencia asumida, sin poder ser ella misma ese contenido y viniendo a ser solamente un lado de la relación. Así, la ley «es el basamento, no el fundamento»¹³²⁹ de la aparición, en el sentido de que representa la inmediatez del ser-puesto de la aparición misma, su unidad como condición de posibilidad pero no su fundamento. Ahora, el paso entre la ley de la aparición y la división entre mundo fenoménico y mundo que-es-en-sí es producido justamente por la disolución de la ley: ésta, la ley, no impone ninguna necesidad al hecho-de-darse la aparición, siendo solamente una forma de fijar su ser-puesto; y, como acabamos de decir, de hecho pone simplemente una correlación de forma unilateral, sin ser capaz de captar la mutabilidad del contenido que atraviesa el fenómeno. Por ello, «la ley es también lo otro de la aparición en cuanto tal, y la reflexión negativa de ésta como dentro de su otro»¹³³⁰, es decir que además de ser la referencia de la aparición también es su otro, con lo que se genera la dualidad entre los dos mundos: por un lado, la ley como referencia positiva del ser-puesto del fenómeno, y por el otro el contenido de la aparición que también es «lo existente, que tiene por fundamento suyo su negatividad»¹³³¹. Ambos lados serían lo existente, y ambos tendrían una referencia a lo negativo como algo propio, por lo que ambos momentos se constituyen como Todos, que pierden la referencia el uno respecto

¹³²⁸ Ibidem.

¹³²⁹ Ib.

¹³³⁰ Ib.

¹³³¹ Ib.

al otro, a pesar de que cada uno de ellos es algo a causa de esa *respectividad* (a saber, el hecho de estar puesto el uno en el otro), la cual, en cuanto ley, también, claro está, se mantiene, pero sólo negativamente. Sin embargo, y justamente a causa de esa negatividad, la identidad de la ley es «una identidad puesta y real»¹³³², ya que la determinación de sus lados es negativa y, por ende, impide que la identidad de la ley retorne a sí misma. La ley ha recuperado su negatividad, dejando de ser algo meramente formal y exterior, así que «lo que antes era ley no es ya solamente uno de los lados del todo, siendo el otro la aparición en cuanto tal, sino que él mismo es el todo»¹³³³. La ley recupera por ende la inesencialidad que era propia del contenido del fenómeno, pero de forma reflexionada (la ley se desmenuza en un conjunto inmenso, inabarcable de leyes, cuya esencialidad no es sino la reflexión de la inesencialidad del fenómeno juzgado: en Singapur está prohibido por ley tirar colillas al suelo). Es así como se consolida la separación entre mundo sensible (o fenoménico) o mundo suprasensible (o reino de las leyes). El reino de las leyes «se abre como siendo en y para sí por encima del mundo fenoménico»¹³³⁴ y «contiene solamente el contenido simple, inmutable pero diverso, del mundo existente»¹³³⁵. En tal sentido, este mundo suprasensible es contradictorio y consecuente a la vez (lo que en el fondo revela una contradicción más profunda, que como veremos es justamente la de la reflexión): habiendo asumido la negatividad del contenido de la aparición de hecho representa un mundo en y para sí, pero por otro lado pretende representar ese contenido que hasta el momento era multiforme e inestable bajo una forma quieta e inmutable. Sin embargo, la coherencia de este gesto está justamente en el hecho de que, siendo este momento la continuación de la cosa en la existencia, el mundo suprasensible quitaría esa inmediatez que caracterizaba a la cosa en el primer momento de la existencia y que, según la determinación de la ley, seguiría estando presente en el mundo fenoménico. La exigencia que se presenta podría ser resumida como la necesidad de encontrar algo estable en la constitución de la realidad efectiva, considerando que aquello que es multiformemente variado, sin ninguna estabilidad, no puede ser tomado como fundamento de esa realidad, por lo que ha de establecerse un reino de leyes, es decir, un ámbito en el que las relaciones sean estables, manejables y coherentes; en otras palabras, el mundo suprasensible afirma la inconsistencia, a pesar de su materialidad, de lo

¹³³² GW 11, 348 [566].

¹³³³ Ibidem.

¹³³⁴ Ib.

¹³³⁵ Ib.

empírico, de lo meramente dado, y reivindica su superioridad según la cual «son las cosas, en cuanto cosas de otro mundo, de un mundo suprasensible, las que por vez primera están puestas; en primer lugar, como existencias de verdad, y en segundo como lo verdadero frente a lo ente»¹³³⁶. En suma, el mundo suprasensible sería la definitiva superación de la inmediatez de lo que está simplemente dado, pero al mismo tiempo, ya que es generado por la reflexión del momento anterior, es «referencia negativa a sí»¹³³⁷. Con esto, el mundo suprasensible vuelve a ser un lado del todo, porque se repele de-sí y genera otra vez al mundo fenoménico (si la gente no tirara colillas en la calle, o no pudiera hacerlo, no habría leyes que lo prohibieran; el sentido de la ley depende de la existencia del delito); sin embargo, y a diferencia de lo que ocurriría en el momento de la ley, ahora «el mundo fenoménico tiene en el mundo esencial su unidad negativa, dentro de la cual se hunde y a la cual regresa como a su fundamento»¹³³⁸ (por seguir con el ejemplo, tirar colillas a la calle en Singapur tiene sentido *porque* una ley lo prohíbe; en México da igual tirar colillas o no: es algo inesencial, que pasa desapercibido). Ahora, la negatividad que se presenta en el mundo fenoménico está fundamentada por la reflexión esencial que se ha gestado en el mundo de las leyes. Ya no se trata solamente de dos mundos paralelos, y por ello indiferentes entre sí, sino que se establece una relación necesaria, en el sentido de que la negatividad que atraviesa el contenido multiforme del fenómeno es la misma que también obra en el mundo suprasensible (el hecho de no tirar colillas a la calle -en Singapur- es lo mismo que la fórmula legal: “Prohibido tirar colillas a la calle”).

Ahora, retomando la articulación del fundamento, Hegel precisa que el mundo esencial «no es solamente fundamento en general del mundo fenoménico, sino el fundamento determinado de éste»¹³³⁹, es decir el momento en el que concretamente se traba la relación entre los dos extremos, relación en la que el mundo esencial es la totalidad que incluye también al mundo fenoménico. Sin embargo, y aquí retorna el carácter contradictorio que antes mencionábamos, si el mundo suprasensible incluye el contenido que se presentaba en el mundo fenoménico, añadiéndose al que ya había asimilado anteriormente, vienen a darse dos contenidos que no pueden ser iguales y que se rechazan recíprocamente, por lo que el mundo suprasensible viene a ser «el mundo contrapuesto a sí mismo»¹³⁴⁰ (si todos los fenómenos y todos los hombres obedecieran las leyes no habría leyes; es el rechazo a

¹³³⁶ GW 11, 349 [567].

¹³³⁷ Ibidem.

¹³³⁸ Ib.

¹³³⁹ Ib.

¹³⁴⁰ GW 11, 350 [567].

la ley lo que genera a la ley lo cual nos remite de nuevo a la reflexión ponente y presuponente). La contraposición es interna al mundo que se ha determinado en el pasaje anterior: ya no hay dos mundos distintos, sino un único mundo en el que los contenidos se presentan de forma opuesta y cuya relación constituye la «referencia-del-fundamento de la aparición»¹³⁴¹, que viene a ser la forma más esencial de presentar a la contraposición, es la explicitación radical de la dualidad que viene presentándose con la exteriorización de la reflexión hacia la realidad y que aquí encuentra el punto más alto. Ahora el movimiento se muestra de forma más clara y el mismo Hegel resume sus momentos

La referencia-del fundamento en cuanto tal es la oposición hundida en su contradicción; y la existencia, el fundamento coincidido consigo mismo. Pero la existencia deviene hasta ser aparición; el fundamento está asumido dentro de la existencia, pero se restablece como retorno a sí de la aparición, sólo que, al mismo tiempo, lo hace como fundamento asumido, o sea como referencia-del-fundamento de determinaciones contrapuestas; pero la identidad de tales determinaciones es esencialmente un devenir y transitar, ya no la referencia-del-fundamento en cuanto tal.¹³⁴²

En este denso pasaje, Hegel explicita la presencia del fundamento y de la referencia-de-fundamento en los momentos siguientes, mostrando la transformación misma del fundamento, que toma paulatinamente consistencia, que se exterioriza saliendo de la profundidad de la esencia en sí, pero manteniendo su carácter de referencia, a saber, su ser irreductiblemente reflexivo, que es lo que permite articular el movimiento lógico hacia la existencia fundada, y al revés (o mejor: todo ello forma y configura *el revés: el mundo invertido*). El pasaje final es el momento en el que se considera la situación actual en la que, a pesar de la coincidencia del contenido entre el mundo suprasensible y el sensible, la verdad de ambos no es su contenido, que es en lo que coinciden, sino su respectividad, que es lo que los contrapone: «la referencia entre ambos determinada, es por tanto que el mundo que es en y para sí, es el mundo invertido respecto al que aparece»¹³⁴³.

“Mundo invertido”: ello significa (de forma similar a lo expuesto en la *Fenomenología del Espíritu*) que «ambos mundos se relacionan uno con otro de tal suerte, que lo positivo dentro del mundo fenoménico es negativo dentro del que es para sí, y a la inversa»¹³⁴⁴, como el polo norte y el sur, o la polaridad de la electricidad, según los ejemplos de Hegel. El punto principal que hay que destacar está en la profunda interdependencia entre ambos mundos, en la relación por la cual uno puede decir algo del otro; de hecho, no se trata

¹³⁴¹ Ibidem.

¹³⁴² Ib.

¹³⁴³ Ib.

¹³⁴⁴ GW 11, 351 [569].

solamente del vínculo que pueden tener en sí, porque provenientes de un mismo movimiento, sino también de aquello que es explícito en la relación. Mundo fenoménico y mundo esencial son el uno para el otro, porque son una relación ya desde el punto de vista del desarrollo del fundamento (aún no hemos llegado al concepto, aunque éste esté operando aquí tácitamente).

Hegel trabaja aquí sobre diversos planos: en primer plano, la gestación de la realidad, mientras que al horizonte ya se ve el sucesivo paso a la relación, al modo-de-comportamiento o *Verh-hält-nis* (el atenerse *-halten-* uno como siendo lo contrario *-ver-* del otro), que es donde todo este movimiento se resuelve, para fijarse en dos extremos *esenciales*: cada uno de ellos, el todo. La relación esencial, que está en ciernes, apunta ya a la realidad efectiva, pero también deja entrever el plano de la relacionalidad que es donde se realiza el concepto (digamos que, aquí, la “razón” del plano conceptual, *aparece* como la *ratio* o *relatio*, en el plano del ser esencial, al igual que, antes esa razón *parecía* ser el fundamento o *Grund*, en el plano de la esencia reflexionada determinadamente).

Nos encontramos con algo que puede definirse relación (y no ya una referencia) en sentido propio, porque ambos lados de la contraposición, los dos mundos, cumplen el movimiento completo de la reflexión; ambos «son cada uno, con ello, en él mismo la totalidad de la reflexión idéntica consigo y de la reflexión-dentro-del-otro, o sea del ser-en-sí-y-para-sí y del aparecer»¹³⁴⁵, por lo que no hay referencia que no los implique recíprocamente: el círculo en el que se compenetra lo Lógico (pero como *ratio*) y la realidad (pero como *Realität*) está saldado, y ahora comienza el camino para explicitarlo. Esto implica la transformación del mundo, entendido como objeto de la lógica (y su transfiguración de lo que venía a ser, en el pasado, objeto de la *metaphysica specialis*), por lo que cambia el sentido de la oposición entre forma y contenido, entre variedad y unidad que hasta ahora se presentaba. Sólo que, con ese cambio radical, la consideración de los extremos de la relación como “mundos”, sea enfrentados, o sea como mundo invertido, deja de tener sentido, ya que “mundo” (como hemos visto) tiene un lado inesencial, un resto inasumible. por eso, como dice Hegel: «Mundo expresa en general la informe totalidad de la multiplicidad; este mundo, lo mismo en cuanto esencial que en cuanto fenoménico se ha hundido, al dejar de ser esa multiplicidad una variedad meramente diversa; el mundo sigue siendo aún totalidad o universo, pero como relación

¹³⁴⁵ Ibidem.

esencial».¹³⁴⁶ Tenía sentido hablar de mundo cuando se mantenía la variedad del contenido y la multiplicidad de las formas-fórmulas; pero ahora que uno está íntegramente puesto en el otro y éste íntegramente presupuesto por aquel, el mundo se hunde (*zugrunde gehen*), y de él queda solamente la relación esencial. Los mundos se han presentado como totalidades de contenido diverso e indiferente, pero estando atravesadas por el mismo fundamento, esto es la por negatividad que mueve la reflexión, su referencia es ya respectividad, la cual está a su vez reflexionada (la *Beziehung* de uno es la *Grundbeziehung* del otro): *una respectividad refleja es una relación*; y es en ella donde se cumple «el acabamiento de su unidad-de-forma»¹³⁴⁷. Con ello se disuelve la aparición, porque la estructura dual presente hasta ahora desemboca en un movimiento que conduce a la realidad efectiva, y las oposiciones que aún se presentan han de considerarse inmanentes a la relación misma.

7.4.7. El entramado de la esencia: la relación esencial.

La relación esencial se inaugura con la casi habitual sentencia del paso entre una sección y otra, a saber: «la verdad de la aparición es la relación esencial».¹³⁴⁸ La aparición encuentra su realización, su verdad, en el momento en que su oposición se disuelve y en cambio se mantiene la referencia mutua, la *respectividad* de sus términos, en cuanto contenido «relativo, al serlo sola y sencillamente como reflexión dentro de su otro, o como unidad de referencia con su otro»¹³⁴⁹. Vemos cómo lo que sostiene el entero movimiento es la reflexión que atraviesa las dos esferas que se contraponían, *relevando* (por decirlo con el término elegido por Derrida para *Aufhebung*) la estructura de su referencia; la reflexión depurada de la inmediatez que surgía por oposición a la interioridad del primer momento de la esencia presenta ahora la relación en su transparencia, y al mismo tiempo en su más concreta evidencia. Ahora los dos “mundos”: el esencial y el aparente, se presentan como los respectos (en el sentido literal: consisten en ser respectos) *de* la relación y que, vistos como si fueran diversos e indiferentes uno frente al otro, se presentan «rotos dentro de sí mismos, de manera que el consistir de cada uno tiene, precisamente en la misma medida, su significación solamente dentro de

¹³⁴⁶ GW 11, 352 [571].

¹³⁴⁷ Ibidem.

¹³⁴⁸ GW 11, 353 [571].

¹³⁴⁹ Ibidem.

la referencia al otro, o sea dentro de su unidad negativa»¹³⁵⁰. En la medida en que la unidad entre ambos aspectos está constituida por una respectividad de signo inverso, de igual manera se caracteriza esta unidad de forma negativa, porque «la relación esencial no es aún lo tercero conforme a verdad, respecto a la esencia y la existencia; pero contiene ya la unificación de determinada de ambas»¹³⁵¹; es la verdad de la aparición pero no aún de la esencia, siendo por el momento su determinación oscilante: ora positiva, ora negativa¹³⁵². Desde este punto de vista, tenemos el concepto de la relación, cuya identidad es obviamente imperfecta (toda identidad lo es, por resolverse *eo ipso* en diversidad): aún se mantiene una oscilación entre el todo y las partes, entre lo interno y lo externo, «la relación no es aún la sustancia»¹³⁵³. Para llegar a la sustancialidad (¡no a la sustancia, como si se tratara de una *cosa*!), primer momento de la realidad efectiva y primera categoría del grupo de la relación en la *Crítica de la Razón pura*, es necesario asumir la inmediatez residual que proviene de los momentos anteriores, elaborar cada uno de los lados que ahora se ponen uno contra el otro, mientras que, dentro de la relación, son «momentos mantenidos en unidad»¹³⁵⁴.

En el primer momento de la relación esencial, la relación del todo y las partes, tenemos una transposición de los dos mundos dentro de la relación: el todo que viene a ser «la subsistencia-de-suyo, que constituía el mundo que es en y para sí»¹³⁵⁵, mientras que las partes son lo correspondiente al mundo fenoménico, a su contenido variado y multiforme. Esta relación se muestra por ahora como el respecto negativo de la relación, ya que sus lados se mantienen subsistentes por sí mismos y no se relacionan sino en su común referencia. Son indiferentes entre sí de forma directa, porque se relacionan solamente en el hecho de ser relación. Al mismo tiempo, y por ser esa referencia algo asumido por sus lados, también la «unidad reflexionada no es sino momento»¹³⁵⁶. Lo uno está puesto con lo otro pero por su simple ser relativo (o sea, por el simple hecho de estar relacionados), con lo que: «esta relación es, por consiguiente, la contradicción inmediata en ella misma,

¹³⁵⁰ Ib.

¹³⁵¹ Ib.

¹³⁵² «Man kann daher sagen, dass im wesentlichen Verhältnis eine unwesentliche Einheit gedacht wird» (D. H. Heidemann, „Das Wesen muß erscheinen“ en A. Arndt, G. Kruck (hgs.), *Hegels "Lehre vom Wesen"*, De Gruyter, Berlin, 2016, p. 105). Es decir, que incluso en la relación esencial sigue habiendo algo de inmediato que impide la realización plena de la esencia.

¹³⁵³ GW 11, 354 [572].

¹³⁵⁴ Ibidem.

¹³⁵⁵ GW 11, 355 [573].

¹³⁵⁶ Ibidem.

y se asume»¹³⁵⁷. La mención a la contradicción cobra sentido si comprendemos, anticipando un poco el contenido general del capítulo, el problema, que se vuelve a presentar, de la existencia de algo esencial que añada una dimensión ulterior al conjunto de las partes y también de la divisibilidad de la materia; con lo cual retornan, retornan, transfiguradas, la segunda antinomia (sobre la divisibilidad de la materia)¹³⁵⁸ y la cuarta antinomia (sobre la existencia de algo esencial en el mundo). El hecho de que la forma de presentar la cuestión de este modo pueda relacionarse con dos de las antinomias a la vez, y que además sean la una matemática; y la otra, dinámica, indica justamente que el planteamiento hegeliano se mueve de forma transversal con respecto a esa división, así como también revela la transición y a la vez recuperación del ser (donde Hegel había tratado explícitamente de las antinomias matemáticas) en la esencia. Hegel, además, presenta el conflicto kantiano liberándolo de esa rigidez temática que se ceñía a la oposición entre empiristas y racionalistas propuesta por Kant. En cierta medida, después de hablar de los dos mundos, que se presentaban con una serie de referencias a la metafísica precedente y a la filosofía crítica, Hegel ahora reconduce la exposición a un terreno más puramente lógico, con términos que ciertamente son fundamentales en la historia del pensamiento pero que se liberan de las referencias más inmediatas, tal como era en el caso del concepto de mundo, y que le permite a Hegel concentrarse más sobre la relación como tal que en las partes de la misma. De hecho, Hegel está elevando el problema antinómico a una esfera más elevada, considerada por él la adecuadamente racional, en la que la reflexión obra no sobre el plano del contenido, sino sobre sí misma. Es decir, una doble mediación, reflexión de reflexión, que no tiene solamente la intención de superar un problema mal planteado (tal era el juicio de Hegel, al fin y al cabo, sobre las antinomias kantianas), sino también de pensar de forma concreta, a saber con una propia consistencia suya, el instrumento de esa superación. En otras palabras, se trata de pensar adecuadamente el estatuto de la reflexión y su función constitutiva para el estatuto mismo de la filosofía. La relación esencial es, en tal sentido, un pasaje fundamental porque en ella se presentan problemas filosóficos precedentes que se declaran no solamente superados (algo que no sería una novedad) sino justificadamente integrados en

¹³⁵⁷ Ib.

¹³⁵⁸ La segunda antinomia es retomada explícitamente en la anotación que sigue a la exposición de la relación entre el todo y las partes, en la que Hegel enfatiza la infinitud del alternarse entre el todo y las partes que «no consiste sino en el perpetuo alternarse de ambas determinaciones de la relación, dentro de cada una de las cuales surge de inmediato la otra, de modo que el ser-puesto de cada una es el desaparecer de ella en misma» (GW 11, 359 [578]).

un movimiento reflexivo de más amplio respiro. Sin embargo, ese movimiento todavía no se ha completado adecuadamente. En este pasaje, Hegel nos dice que el todo ha de entenderse como unidad reflexionada, en el sentido de que es totalidad de la asunción de los lados que están puestos inmediatamente. El todo es el todo de la íntegra reflexión y no tanto de un contenido determinado, por lo que la contradicción de la relación, mencionada en la última cita, es dada por el hecho de que para el todo de la reflexión las partes siguen siendo algo en cierta medida exterior. Hegel escribe que «el todo consta por consiguiente de partes, de modo que sin ellas no es nada»¹³⁵⁹; esto tiene dos consecuencias: por un lado, indica que ese todo no es realmente una totalidad, porque si consta de las partes, necesita de ellas y si hay una dependencia no puede ser considerado como una totalidad con valor fundacional; y ello, en lo que concierne al otro respecto, significa un todo en este sentido no puede ser considerado tampoco algo esencial, porque no añadiría nada a las partes. Por estas razones, la relación entre todo y partes puede tener valor solamente para la relación como tal, y no ciertamente para el todo que pierde de sentido y función a la luz de estas observaciones. Así la relación entre todo y partes es la contradicción inmediata porque todo y partes, que son dos cosas opuestas, vienen a ser lo mismo¹³⁶⁰, pero vaciando el sentido que cada lado tiene en el otro; al igual que el todo consta de partes, tampoco hay partes sin todo. Pero la relación por el momento no ha asumido completamente la subsistencia de los dos lados, por lo que la referencia de ambos «es entonces solamente un momento exterior, frente al cual son ellas [las partes] en y para sí indiferentes»¹³⁶¹. En todo caso, lo que destaca del apartado es que hay una relación doble: por un lado la relación recíproca entre las partes y el todo, pero por otro lado, una relación que es, escribe Hegel «más alta que la referencia mutua de lo condicionado y la condición, tal como anteriormente se había determinado»¹³⁶². Lo que viene a considerarse del siguiente modo: la relación entre todo y partes es una forma reflexionada de la relación en la que se encontraban condición y condicionado, pero en ese caso la relación no tenía consistencia, no era ni siquiera propiamente una relación. Aquí, sin embargo, nos encontramos en un nivel más elevado en el sentido de que no estamos destinados al planteamiento dualista al que llevaba la condición, sino que sobre el momento de la oposición se alza el de la unidad reflexiva, que justamente se ha hecho explícita en el

¹³⁵⁹ GW 11, 355 [574].

¹³⁶⁰ Cf. GW 11, 356 [574]: «Las partes son igualmente la relación íntegra».

¹³⁶¹ GW 11, 356 [574].

¹³⁶² Ibidem.

pasaje a través de la aparición. Aun así Hegel describe con bastante detalle este paralelismo para concluir que «el todo y las partes caen, de esta manera, por separado e indiferentemente; cada uno de estos lados se refiere solamente a sí. Pero así, mantenidos por separado, se destruyen a sí mismos»¹³⁶³. Es interesante, en esta cita, que Hegel use el verbo *zerstören sich* que tiene un sentido fuerte que indica que los lados de la relación, a estas alturas, vienen a ser algo más bien inesencial para el desarrollo lógico, algo que es poco más que un desecho, que se convierte en una mala infinitud, en un perenne oscilar del uno en lo otro, pero siendo ambos lo mismo. Por el contrario, «la verdad de la relación consiste por tanto en la mediación; su esencia es la unidad negativa, dentro de la cual están asumidas tanto la inmediatez reflexionada como inmediatez que es»¹³⁶⁴; sin embargo éste es el sentido de toda la relación esencial que por el momento ha recorrido solamente su primer momento en el que «la inmediatez que tenían sus lados [el todo y las partes] ha pasado a ser-puesto e inmediatez»¹³⁶⁵, es decir que la inmediatez de sus lados se ha explicitado y, en cuanto ser-puesto, ha de considerarse según la siguiente forma de relación, esto es, la relación de la fuerza y su externalización.

El concepto de fuerza en Hegel es un momento recurrente en su producción filosófica¹³⁶⁶: hemos visto que jugaba una función fundamental en la Lógica de Jena y también en la *Fenomenología del Espíritu* revestía un papel análogo, como instrumento capaz de romper la lógica de oposición entre lo dado y su mediación. Era una forma de dinamizar la oposición entre dos elementos que se presentaban como idénticos y, por ende, destinados a un estancamiento o bien a su disolución. Ahora, en la *Ciencia de la Lógica*, el concepto de fuerza vuelve a presentarse en un momento delicado, pero en realidad mucho menos aporético con respecto a las obras precedentes: aquí se encuentra encuadrado entre la relación del todo y las partes y la relación entre interno y externo, algo que, como resulta evidente ya por la lectura de los títulos, significa que estos

¹³⁶³ GW 11, 357 [576].

¹³⁶⁴ Ibidem.

¹³⁶⁵ GW 11, 358 [577].

¹³⁶⁶ Y no solamente en la de Hegel. El concepto de fuerza es fundamental en la filosofía y en la ciencia modernas; seguramente, para Hegel, el referente filosófico más directo de este problema era Leibniz como podemos ver en Y. Belaval, *L'essence de la force dans la logique de Hegel* en D. Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn 1978, 329-339; cf. también P. Guyer, *Hegel, Leibniz und Widerspruch im Endlichen*, en R-P. Horstmann (hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990, pp. 230-260. Y, aunque referido a un momento de la doctrina del ser, también resulta interesante, por el uso de la singularidad y exterioridad, G. Kruck, *Moment und Monade. Eine systematische Untersuchung zum Verhältnis von G.W. Leibniz und G.W.F. Hegel am Beispiel des Fürsichseins* en A. Arndt, C. Iber (hgs.), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, De Gruyter, Berlin, 2009, pp. 215-234.

momentos, ante todo, se encuentran en la relación, y es ésta la que lo reúne y los realiza. Justamente la progresión de estos tres momentos no es más que la explicitación de un mismo problema, que es el que surgía del capítulo anterior, a saber cómo pensar conjuntamente lo uno y los muchos, la unidad y la diferencia, así como el estatuto de la mera variedad multiforme. Ahora, esa unidad está pensada, aunque no realizada, y va asumiendo la inmediatez para reconvertirla en realidad efectiva a través de los tres momentos de la relación.

La fuerza, como nos dice Hegel, «es la unidad negativa, dentro de la cual se ha disuelto la contradicción del todo y de las partes, la verdad de esa primera relación»¹³⁶⁷, que ha anulado los momentos precedentes, pero reuniéndolos su resultado en la nueva figura. La referencia al ser-otro del todo retorna a sí en la fuerza, quitando su indiferencia con respecto al contenido. Lo que en el momento anterior eran extremos ahora está asumido en una misma unidad, pero también esta unidad de la fuerza se articula a su vez en tres momentos. En primer lugar mantiene la inmediatez, asumida, del momento precedente: es decir, el ser-inmediatamente que caracterizaba los dos lados de la relación precedente. Esta inmediatez se presenta como algo opuesto a la fuerza, ya que ésta es lo reflexionado. Para resolver toda duda, Hegel aclara que en esta oposición «no se trata de que ella sea la forma de esta cosa y de que la cosa esté determinada por ella, sino de que a la cosa, en cuanto inmediata, le da igual estar frente a ella»¹³⁶⁸. Por un lado, parece que Hegel advierte que la distinción entre la fuerza y lo que se le opone no ha de entenderse como una distinción entre forma y contenido, como si la fuerza se comportara como el contenedor de su otro; al contrario, la oposición es de total indiferencia; pero, por otro lado, también desplaza el eje problemático de la cuestión con respecto a la relación precedente: el todo es un concepto muy general en la historia del pensamiento y también podríamos decir bastante indeterminado desde un punto de vista histórico, valiendo con esenciales variaciones, en prácticamente toda la tradición filosófica occidental, con al menos una connotación clara, a saber, la de ser algo que presenta estabilidad, porque incluye a todo, nada deja fuera, y en cierta medida, no puede estar sujeto a mutabilidad. Ahora bien, la fuerza es, en este sentido, prácticamente lo opuesto a la concepción de un todo así pensado. Además de ser un concepto ligado al contexto moderno de las ciencias físicas, la fuerza justamente se realiza plenamente cuando está fuera de sí, es decir, cuando

¹³⁶⁷ GW 11, 359 [578].

¹³⁶⁸ GW 11, 360 [579].

tiene movimiento, hasta ser el movimiento mismo, por lo que, y precisamente, en virtud de este dinamismo es difícil pensar a la fuerza como forma de un contenido que le es opuesto.

Pero, ante todo, la fuerza no es ya una cosa exterior. Antes, ciertamente, en la ciencia natural, se podía considerar a la fuerza como un atributo de la cosa o de la materia, como una potencia vinculada a ella (p.e. como algo que *tiene* la materia magnética o eléctrica). Sin embargo, ese momento de exterioridad está ya asumido, y la fuerza asume ambos momentos, siendo «la unidad negativa que se refiere a sí, dentro de la cual está puesta la inmediatez reflexionada»¹³⁶⁹. La fuerza viene a ser contradictoria en la medida en que se repele a sí misma, pero este repelerse es el liberarse de su contenido, hasta que la fuerza viene a ser pura actividad y esta actividad «está condicionada por sí misma como por lo otro, por lo distinto a ella: por una fuerza»¹³⁷⁰. Esta cita parece un poco paradójica, pero es que el sentido de la fuerza es justamente ser distinta de ella misma, pero no en el respecto del contenido, que sería lo multiforme y variado, sino en la unidad reflexionada del contenido anterior. La fuerza es ella misma, no por permanecer siendo ella misma en lo otro, sino por *ser ella misma solamente cuando está fuera de sí*. Esta identidad partida, por así decir, se comprende mejor cuando Hegel, habla de la sollicitación de la fuerza. Ante todo, podemos leer que «la exterioridad presente para la fuerza es, por consiguiente, su propia actividad presuponente, puesta al pronto como otra fuerza»¹³⁷¹; Hegel aquí vuelve a jugar con la complementariedad de ponente y presuponente, para explicar el movimiento de extrinsecación que se genera a partir de la fuerza: la actividad de la fuerza es presupuesta en el sentido de que está presente por el hecho de ser una unidad negativa del momento anterior, el ser-puesto de la fuerza es su pre-supuesto en el momento en que aún no se ha desplegado (por eso se habla en física de “energía *potencial*” *versus* “energía *cinética*”). Por ello la fuerza ha de ser sollicitación, pero su sollicitación proviene de ella misma; cuando Hegel resalta la reciprocidad del juego de las fuerzas, no está haciendo sino mostrar en detalle lo que ya es propio de la fuerza misma, a saber, que siendo en sí unidad negativa y actividad, su desdoblamiento es su característica más propia ya que realmente no puede detenerse en uno de los lados, porque dichos lados están asumidos

¹³⁶⁹ GW 11, 361 [580].

¹³⁷⁰ Ibidem.

¹³⁷¹ GW 11, 362 [581].

por la propia fuerza¹³⁷². En este movimiento hacia fuera de las fuerzas, lo que desaparece justamente es el afuera, ya que «lo exterior, como tal, es lo que se asume a sí mismo»¹³⁷³. Podríamos decir, con un ligero soporte metafórico, que las fuerzas son un impulso y que en su chocarse una con la otra no se anulan (recordemos el ensayo kantiano sobre las magnitudes negativas), sino que al contrario “rebotan” y llenan la exterioridad y la hacen suya; realmente las fuerzas no se exteriorizan, lo cual supondría ir fuera de sí, sino que se externalizan (el término apunta ya, así, a la siguiente relación esencial: interno / externo): son ellas mismas las que se ponen fuera al poner recíprocamente el “afuera” (recuérdese la Segunda Ley de Newton, de acción y reacción; y adviértase que, de este modo, cabe soslayar lógicamente el grave problema del vacío y la atracción a distancia). El alternarse entre la fuerza solicitante y la solicitada permite alcanzar esa externalidad, permite ganar ese espacio lógico en el que todavía reinaba la inmediatez, pero, en realidad, ambas fuerzas tienen la misma determinación, a saber, estar mediadas por la esencia¹³⁷⁴. Sólo al externalizarse mutuamente vuelven entonces las fuerzas a su unidad esencial, de tal manera que «el acto de poner el choque-inicial, o sea lo exterior, es él mismo el acto de asumirlo, y a la inversa: asumir el choque-inicial es poner la exterioridad»¹³⁷⁵. Ahora bien, esta equivalencia no debe ser vista como una inmediatez sino que al contrario de esta forma se pone la infinitud de la fuerza: el juego de las fuerzas ha permitido romper la rigidez de la relación precedente, a través del doble movimiento entre fuerza solicitada y solicitante pero sobre todo a través la negatividad de la reflexión que es relanzada por el juego de las fuerzas. La infinitud de la fuerza conlleva un vuelco importante porque implica alcanzar lo infinito a través de un elemento finito: la fuerza no deja de ser finita,

¹³⁷² « Hier „wiederholt“ sich die Dualität „Ding/Erscheinung“, aber nicht mehr in Gestalt zweier entgegengesetzter Einzelheiten (von denen eine als wesentlich, die andere als unwesentlich gedacht wäre), sondern als eine gegenseitige Reflexionsbeziehung. Jetzt dient diese Dualität als Grundlage und Operationsbasis. Die Kraft ist die Beziehung des Dinges auf die Erscheinung, die dank dieser Beziehung zu einem Gesetzsein wird» (F. Duque, *Die Erscheinung und das wesentliche Verhältnis* en A. Koch, F. Schick(eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002, p. 156-157). En este sentido, vemos como Hegel no hace otra cosa que reproponer los mismos problemas a un nivel más elevado y que implica a su vez los precedentes.

¹³⁷³ GW 11, 362 [581].

¹³⁷⁴ En realidad, si comparamos la exposición actual con el juego de las fuerzas en la *Fenomenología*, aquí la intención hegeliana es mucho más clara y el desarrollo del momento puntual está ligado al momento precedente de la relación entre todo y partes, pero sobre todo a las determinaciones de la reflexión que siguen su curso sin una verdadera solución de continuidad hasta que desembocan en el concepto.

¹³⁷⁵ GW 11, 364 [584]. La exterioridad es el “afuera” de la externalización, así como la interioridad se da en el retorno a la unidad esencial. Todo ello, visto desde la relación de la fuerza (y así termina, en efecto, el apartado correspondiente: B.). Sin embargo, la consideración de la unidad reflexionada consigo misma hace que esa respectividad, propia del entendimiento y las ciencias, se torne en la relación esencial, puramente lógica, de lo “interno” y lo “externo”, asumiendo así esas otras representaciones.

«en la medida en que sus momentos tienen aún la forma de la inmediatez»¹³⁷⁶, pero el movimiento de externalización, la actividad de la fuerza, lleva a eliminar la oposición entre el todo y las partes y reconduce las fuerzas a su momento inicial, por lo que aquello que de primeras aparecía de forma inmediata, ahora se revela como la mediación misma, es decir que «lo que la fuerza externaliza es que su exterioridad es idéntica a su interioridad»¹³⁷⁷; en esto consiste su infinitud, en la identidad mediada de su movimiento que se traduce en la eliminación de los lados anteriores.

El último momento de la relación esencial y de toda la sección segunda (“Aparición”) es la relación de lo externo y lo interno. Este último pasaje está preparado por el juego de las fuerzas que, como advertimos, permite reconducir la exterioridad a la relación, erosionando paulatinamente la inmediatez de aquélla. A través del juego de las fuerzas, «lo único presente es una diferencia vacía, transparente, la apariencia; pero esta apariencia es la mediación, que es a su vez la consistencia subsistente de suyo»¹³⁷⁸. Después del juego de las fuerzas estamos a un paso de recoger el resultado de toda esta sección, pero por el momento seguimos en el lado negativo, el de la mediación, la circulación que sí tiene una propia consistencia pero que tiene, si bien dentro de sí, algo que es considerado lo externo. Lo externo de la relación es externo dentro de la relación, pero reconocido como externo y no como completamente propio, esto es, interiorizado. Por tanto se produce aún una oposición entre externo e interno, que vienen a ser dos inmediateces: «lo interno, como forma de la inmediatez reflexionada o de la esencia, está determinado frente a lo externo, como forma del ser; pero ambos son sólo una única identidad»¹³⁷⁹; pero aquí externo e interno no se refieren *sólo* al mundo o al todo, en un sentido sustancial, sino al externo y al interno de la relación misma en la que la aparición, y por ende la esencia, se encuentran en su transitar a la relación efectiva. Hegel aquí está hablando del movimiento de la reflexión, y la inmediatez a la que se refiere es la que afecta aún a la reflexión en su realizarse, y por ende a la unidad de la reflexión misma. En un primer momento, se presenta una identidad entre interno y externo, identidad partida una vez más porque el ser lo mismo es también la diversidad de sus determinaciones de forma, por lo que lo externo se mantiene, si bien como externo de la Cosa. La relación entre ambos lados es la diversidad que la reflexión les otorga: «lo interno, como forma de la reflexión dentro

¹³⁷⁶ Ibidem.

¹³⁷⁷ Ib.

¹³⁷⁸ Ib.

¹³⁷⁹ GW 11, 365 [585].

de sí, de la esencialidad; lo externo, empero, como forma de la inmediatez reflexionada dentro de otro, o de la esencialidad»¹³⁸⁰; en todo caso, está bastante claro que lo que aquí pasa en primer plano es la reflexión que incluye a ambos momentos, como Hegel repite en estas líneas. La identidad es, por tanto, la transición entre los dos momentos, es decir que es la identidad según la determinación de la forma de la Cosa, totalidad de la Cosa pero no «totalidad real del Todo»¹³⁸¹, es decir totalidad de la Cosa según su determinación y fundamentación reflexiva, pero no aún de una totalidad real, de un Todo efectivo¹³⁸². Lo importa es destacar que en el ámbito de la reflexión lo externo y lo interno se corresponden porque lo que interno ahora se ha volcado en lo externo: no se trata de una identidad de los términos, ni de una deducción de lo externo a partir de lo interno, sino porque la unidad de ambos es un movimiento reflexivo, una exposición de lo interno en lo externo, que no deja resto tras de sí y que interrumpe una relación del tipo que hemos visto en las páginas precedente, a saber, una relación entre fundamento y fundamentado, condición y condicionado, para que la relación de ambos pueda alcanzar la realidad concreta y pueda alcanzar una realización que no se limite al aspecto lógico. En este movimiento se rompe también la forma de concebir la relación entre necesidad y libertad (de la que nos ocuparemos en el apartado conclusivo), porque cambia radicalmente la forma de pensar la determinación entre el plano de la realidad y el plano del pensamiento. La unidad de externo e interno no es empero una unidad sustancial. Si leemos correctamente el siguiente pasaje en el que Hegel afirma que «algo que al principio es sólo algo interno es justamente, en virtud de ello, sólo algo externo. O a la inversa, algo que sólo es algo externo es justamente, en virtud de ello, sólo algo interno».¹³⁸³ Al respecto, debemos hacer hincapié en dos términos que se repiten: por un lado el *algo* (*Etwas*) y por el otro el *sólo* (*nur*). En el primer caso, hay que notar que Hegel hace un uso muy consciente del término, principalmente por dos razones: la primera es que *algo* es lo que encontramos en la Doctrina del Ser como último momento del estar (*Daseyn*), por lo que retomarlo aquí significa recuperar ese desarrollo que había sido trabajado por el lado inmediato del Ser y que ahora se presenta, gracias al repliegue/despliegue de la esencia, como algo no ya inmediato y abstracto, sino preparado para formar parte de la realidad efectiva, pero también indica que se trata solamente de algo, de un elemento entre

¹³⁸⁰ Ibidem.

¹³⁸¹ GW 11, 366 [586].

¹³⁸² Notemos además que Hegel escribe *reale Totalität*, es decir ni siquiera se está refiriendo todavía a la realidad efectiva.

¹³⁸³ Ib.

muchos, que está limitado por otros similares, y que está bien lejos aún de alcanzar la universalidad concreta. Por tanto, esta identidad entre interno y externo recoge *todo* lo anterior; esto es, recoge los dos mundos, y los dos extremos de las relaciones anteriores, cada uno de los cuales es, respectivamente: el todo (primer miembro, y a fortiori el primer miembro también de la primera relación) y la totalidad (todas las partes, todo el juego de fuerzas en su externalización recíproca). La insistencia de Hegel sobre el adverbio *nur* resalta esa idea del límite al que el algo está sujeto, pero también indica la exclusividad de esa determinación en ese momento. Interno y externo son unidad e identidad reflexionada en “algo” (la creación, en cuanto relación *dios/mundo*, en la metafísica de orientación cristiana) que ya no presenta esa dualidad en sí. Hegel añade además que «lo interno es, con ello, el acabamiento de la esencia por lo que hace a la forma»¹³⁸⁴, lo que es lógico ya que es el último momento en el que se puede considerar que la esencia esté dentro de sí, en su progresiva extrinsecación, que es a la vez su realización, en la realidad efectiva, primero, y luego en el concepto (por mantenernos en la referencia anterior: Dios es Dios *porque* es el hacedor, el creador. De ahí la distinción tradicional entre *ens creatum* / *ens increatum*). Mientras, lo externo se da en la referencia a lo interno. Lo que le falta a esta unidad de mediación es, empero, «ese basamento idéntico que contenga a ambos»¹³⁸⁵ momentos, por lo que esa unidad negativa, concluye Hegel, «es el punto simple, carente de contenido»¹³⁸⁶. Cada vez que Hegel nombra al basamento retoma implícitamente un tema que, tal como puesto en el fundamento formal, pero también anticipa figuras sucesivas, como la sustancialidad, que se encuentran más adelante. Y bien, esto resume el sentido de la relación esencial: mantener los lados de las oposiciones que se presentaban en una referencia recíproca sin dar lugar a un resto, porque ese resto ha sido reconvertido, de exterior a externo y, sin embargo, falta aún un lugar donde esa referencia dinámica, ese constante movimiento de las fuerzas, pueda descansar y tener concreción¹³⁸⁷. Por ello, es necesaria aún la sección de la realidad efectiva, que pondrá en acto el exhaustivo movimiento de la reflexión.

¹³⁸⁴ Ib.

¹³⁸⁵ Ib.

¹³⁸⁶ Ib.

¹³⁸⁷ Cf. M. Wladika, *Kant in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*, Peter Lang, Frankfurt a/M, 1995, pp. 387-391.

Con la Observación final del apartado,¹³⁸⁸ Hegel deja bien claro que «el movimiento de la esencia es en general devenir hasta llegar al concepto»¹³⁸⁹, como también aclara que se trata de una identidad negativa y que «falta igualmente ese basamento, antes denominado Cosa»¹³⁹⁰. Hegel aquí echa la mirada hacia atrás y en pocas líneas retoma la cuestión de la inmediatez en relación al problema de lo interno y lo externo, transitando desde la esfera del ser hasta llegar al momento en que se encuentra. Por ello, la cuestión de lo interno y lo externo alude a todo el movimiento de lo Lógico, en cuanto que muestra la referencia explícita de un movimiento más amplio y que se condensa en estas páginas de un modo particularmente significativo¹³⁹¹.

El último pasaje de la relación esencial explica el basamento de la relación entre interno y externo, basamento que es «este transitar de ambos, pasando el uno al otro, es su identidad mediada»¹³⁹². Transitar que rellena el espacio lógico hasta su saturación y que expulsa la esencia más allá de sí misma, reconvirtiendo así lo interno en lo externo¹³⁹³ y librando a la esencia de la interioridad en la que se encontraba hasta este momento. Concluye Hegel: «él [el algo] es el acto de revelar su esencia, de modo que esta esencia no consiste sino en ser lo que se revela»¹³⁹⁴; todo el párrafo de conclusión y transición está regido por ese algo en el que se acumula la tensión de la esencia, de la negatividad, de la reflexión, siendo en un punto concreto en el que se condensa todo el movimiento precedente. En este punto la esencia sale fuera de sí, dejando tras de sí su interioridad, y configurándose como realidad efectiva.

¹³⁸⁸ La Observación parece estar encajada entre los párrafos de parte doctrinaria, que no tienen más división que la numeración en tres partes.

¹³⁸⁹ GW 11, 366 [586].

¹³⁹⁰ GW 11, 367 [587]. Otra alusión más al carácter “interno”: la Cosa-Sache es lo que Dios es- antes de existir -antes de crear el mundo-. Aquí se juega también con la cercanía entre “Sache” y “Ursache”: Dios, como causa del mundo. Curioso por demás lo del basamento: eso es considerar a dios como un solar (justamente, lo interno de un edificio: aquello que no se puede ver, porque está tapado por el edificio mismo).

¹³⁹¹ « L'être, considéré « en soi », s'effondre en lui-même, chacune de ses déterminations passe dans une autre et ne retrouve sens que d'être comprise comme produit de la synthèse de la totalité de ses déterminations : tel est le sens de la négation de l'être en devenir, et de l'effondrement, Zugrundegehen, vers l'essence [...]. Cette identité de l'être et de sa synthèse immanente est exprimée dans l'unité de l'intérieur et de l'extérieur, qui achève la section 2 de la Doctrine de l'essence» (B. Longuenesse, *L'effectivité dans la Logique de Hegel* en Revue de Métaphysique et de Morale, 87e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1982), pp. 497).

¹³⁹² GW 11, 368 [589].

¹³⁹³ Cf. «Su exterioridad es su totalidad» (ibidem). Hegel se refiere a un *Etwas* colocado en la frase principal, a saber el mismo algo que es afectado por lo interno y lo externo en las páginas precedentes.

¹³⁹⁴ Ibidem.

7.5. Necesidad y libertad: resolución del dualismo.

Tal como se ha anticipado en algunos puntos precedentes, el problema al que Hegel se enfrenta en ciertos pasajes de la Doctrina de la Esencia es principalmente el de la libertad, y más exactamente el de la superación de su contraposición entre la necesidad y la posibilidad de una causa libre. Al igual que el tema de la reflexión y su evolución, también esta cuestión proviene de un horizonte problemático kantiano, y es además bien identificable en algunos momentos de la obra de Kant. Nos referimos, como ya anotamos precedentemente, a la tercera antinomia, que puede ser definida como la antinomia de la libertad trascendental. En este último apartado, profundizaremos un poco más en el problema tal como Kant lo expone en varios puntos de la *Crítica de la Razón pura*¹³⁹⁵, indagando también en torno al valor del carácter inteligible y a su conexión con la filosofía práctica, pero además veremos algunas referencias, bastante explícitas, de Schelling sobre este problema, que de hecho se mantendrán presentes, aunque implícitas, en la forma en la que Hegel resuelve la cuestión en los momentos finales de la Doctrina de la esencia, así como en una incursión en la Doctrina del concepto en torno a la cuestión de la causa final.

7.5.1. Necesidad y libertad. El problema de la causalidad libre entre Kant y Schelling.

En primer lugar, recordemos como Kant presentaba su tercera antinomia: por un lado, la antítesis proponía un determinismo de las leyes naturales en sentido fuerte, por el que «todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza»¹³⁹⁶; mientras que la tesis, siendo obviamente contraria a ese determinismo, requería que, para explicar todos los fenómenos del mundo, «nos hace falta otra causalidad por libertad»¹³⁹⁷. Ahora, en primer lugar es necesario destacar que tanto la tercera como la cuarta antinomia han de considerarse como dinámicas es decir correspondientes a los grupos de categorías de la relación y de la modalidad. Esta antinomia en particular se corresponde con el primero de esos grupos, por lo que su objeto es ante todo una conexión, y no algo meramente cuantitativo; esto implica que, a

¹³⁹⁵ Preliminarmente al análisis más detallado de algunos pasajes de la KrV remitimos a un estudio panorámico y al mismo acotado a este problema, desde la perspectiva kantiana. Cf. H. Röttges, “*Kants Auflösung der Freiheitsantinomie*” en Kant-Studien, 65 (1974), pp. 33-49.

¹³⁹⁶ KrV A445/B473.

¹³⁹⁷ KrV A444 /B472.

diferencia de las antinomias matemáticas, la solución puede presentarse como una forma en la que se compatibilizan las dos opciones contrapuestas, ahí donde, por el contrario, en las antinomias precedentes, la única opción era descartar ambas proposiciones. Pero, en este caso, superar la contraposición de la antinomia sobre la libertad trascendental, armonizando la tesis con la antítesis, significa inclinarse por uno de los dos términos, y más exactamente por la tesis, en la que se busca, como claramente dice la cita, una causalidad por libertad. Veamos un poco más en detalle las pruebas de ambas posiciones, si bien, cabe adelantar que la argumentación no es muy diferente a la de las antinomias precedentes, en el sentido de que al igual que en los otros casos no hay una explícita toma de posición por una de las opciones; sin embargo, como veremos ahora, sí que la tesis suscita más interés y mantiene una relación más estrecha con otros temas que Kant en otros lugares de la *Crítica* trata de forma más directa, además que el lenguaje empleado por Kant parece darnos alguna indicación al respecto. Incluso la prueba de la antítesis apunta en cierto modo a la solución que Kant adoptará ya que, oponiendo la naturaleza a la libertad trascendental, enfatiza que ésta es algo subjetivo, una mera exigencia que se traduce en algo que «no es más que un puro producto mental»¹³⁹⁸; ciertamente no es ésta la real consideración que Kant tiene de la libertad trascendental, pero que ésta sea reconocida incluso desde el punto de vista contrario, indica por lo menos el terreno hacia el que Kant se está moviendo. La tesis, por el contrario, afirma que la idea de una causalidad únicamente determinada por las leyes de naturaleza es contradictoria a causa de su regreso indefinido porque si cada cosa tiene su causa en algo anterior, entonces nunca se llegará a una causa primera y con ello la serie de las causas resultará incompleta, teniendo que admitir implícitamente que algo se haya dado sin causa. A este argumento se podría contrabatar con el expuesto anteriormente en la antítesis, a saber, que se trata de una exigencia puramente subjetiva y, sin embargo, en las líneas siguientes, Kant ofrece una posible solución al conflicto, a través de la definición de la libertad trascendental que se puede considerar como «una absoluta espontaneidad causal que inicie por sí misma una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza»¹³⁹⁹. La expresión

¹³⁹⁸ KrV A 447 /B 475.

¹³⁹⁹ KrV A 446 /B 474. Esta espontaneidad “encaja” con la del entendimiento de la analítica trascendental y la explica más allá de la necesidad del mundo fenoménico, como destaca, entre otros Heimsoeth: «Daß solcher „intelligible Charakter“ von Wirksamkeit bzw. des Subjekts seiner Wirksamkeit niemals „unmittelbar gekannt“ werden könnte, ist damit eo ipso ausgesagt. Solches Kennen haben wir nur in der Rezeptivität des Anschauens, also eben bei Zeitlich-Gegebenem. Damit ist aber nicht ausgeschlossen ein etwa mittelbarer Kennensbezug auf eine über alles Erfahrbare hinausliegende Freiheitstätigkeit im „transzendentalen“ Subjekt:» H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik, Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Teil*, Gruyter, Berlin, 1967, p. 350.

‘absoluta espontaneidad causal’ resulta, por lo pronto, algo compleja, por lo que la veremos más adelante cuando aportemos alguna referencia más, mientras que lo que resulta realmente interesante para salir de la antinomia está en el hecho de que esa causa libre, que aún no sabemos cómo se origina y qué es exactamente, da lugar a una serie de fenómenos que una vez iniciada sigue las leyes naturales, esto es, esta absoluta espontaneidad no es un mero arbitrio por el que se puede ignorar la causalidad natural y sustituirla con una causalidad distinta. De hecho, escribe Kant en la relativa observación a la antinomia, que «no nos referimos aquí a un comienzo absolutamente primero desde un punto de vista temporal, sino desde un punto de vista causal»¹⁴⁰⁰; lo temporal, lo cuantitativo, no pertenece al ámbito de esta antinomia, en la que hay que subrayar al contrario su carácter relacional. La solución, por ende, no apunta a cambiar una causalidad por otra, sino que considera que ambas formas de causalidad se dan conjuntamente, no son incompatibles, porque en realidad no actúan en el mismo plano, esto es, la libertad trascendental actúa en un plano justamente trascendental (ahora veremos en qué sentido), mientras que la causalidad según leyes naturales se determina de forma realista, es decir considerando los fenómenos como algo dado y dentro de cuya serie habría que encontrar sus propias razones. Por tanto, en primer lugar tenemos una separación de los planos en los que actúan estas dos causalidades, para que se puedan compatibilizar y, segundo, se abre una brecha en el ámbito del fenómeno con un elemento que apunta a algo que está más allá de aquél.

Esta última consideración nos orienta hacia una cierta transversalidad entre razón pura y razón práctica que se mantiene en el trasfondo del gran tema de la libertad. La contraposición de la tercera antinomia es algo que interesa a Kant de forma más profunda. Ya en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant se interroga sobre la relación entre causalidad y voluntad, afirmando que si el enfoque crítico nos enseña a tomar el objeto bajo un sentido fenoménico y otro en-sí, entonces la causalidad sólo puede ser considerada bajo el respecto fenoménico, y con ello bajo un aparato categorial y unos juicios determinantes, por lo que la voluntad ha de considerarse «como necesariamente conforme a leyes naturales y, en tal sentido, como no libre»¹⁴⁰¹. El vínculo entre libertad y voluntad permanece fuera del alcance de la categorización del mundo fenoménico y sufre del mismo problema que el del conocimiento más propio de mí

¹⁴⁰⁰ KrV A 450 /B 478.

¹⁴⁰¹ KrV B XXVIII. Cf. S. Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 174-177.

mismo: Kant escribe que no puedo conocer qué es la libertad, como no puedo saber qué es el alma, y sin embargo puedo *concebir* la libertad, justamente como aquello que permite trazar la determinación de la razón y dar lugar a la crítica. Kant está aquí presentando, anticipadamente, los límites hasta los cuales la razón se puede empujar¹⁴⁰², pero lo que queda bastante claro en esta consideración de carácter general es que la libertad de la voluntad y el mecanismo de las leyes naturales no comparten un mismo plano de indagación y con ello no son realmente incompatibles; ahora bien, para demostrar esta compatibilidad, Kant dedica páginas fundamentales de la misma *Crítica de la razón pura*, así como en obras sucesivas, a comenzar de la segunda *Crítica*, e incluso en las últimas obras de carácter ético (como la *Metafísica de las costumbres*) que siguen persiguiendo esa posible síntesis entre libertad y necesidad. Por lo aquí nos concierne dedicaremos algunos momentos más al análisis del problema de la causalidad justo en las páginas que el propio Kant indica como la solución de la idea cosmológica ligada a la tercera antinomia. El apartado se encuentra en la última parte del capítulo dedicado a la antinomia de la razón pura, y se ocupa específicamente del uso empírico del principio regulador de la razón. Kant retoma el presupuesto de la cuestión por el cual «sólo podemos concebir dos clases de causalidad en relación con lo que sucede: la que deriva de la naturaleza y la que procede la libertad»¹⁴⁰³. La descripción de ambas formas no es muy diferente de las posiciones que Kant exponía en la antinomia, sin embargo aquí Kant se concentra justamente en la libertad que «es en este sentido una idea pura trascendental que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia»¹⁴⁰⁴; lo que significa que no hay *algo* que se corresponda con la idea de libertad, pero al mismo tiempo significa que ésta se sustrae a las determinaciones del mundo de los fenómenos. Pero, ¿qué es lo que origina esta idea de la libertad causal? La explicación de Kant, en efecto, bordea los límites que él mismo ha impuesto a su tarea, forzando incluso el lenguaje, introduciendo elementos que no encajan completamente con cuanto expuesto antes.

¹⁴⁰² Los riesgos de ir más allá de esa articulación, desde el punto de vista kantiano, son los de caer en un escepticismo radical, que vetaría la posibilidad misma de una filosofía práctica. Claramente esta perspectiva es incompatible con la hegeliana, especialmente por el distinto valor con el que se caracteriza la contradicción. Sobre el desarrollo de este argumento, por el lado kantiano, cf. M. Herszenbaun, *La solución de la antinomia y el peligro del escepticismo* en Con-Textos Kantianos N.5, Junio 2017, pp. 150-166.

¹⁴⁰³ KrV A 532/ B 560. La contraposición entre naturaleza y libertad será cada vez más marcada a partir de la filosofía del siglo XIX, pero solamente si entendemos como base del problema en los términos de Kant y Hegel. Para comprobar dicho desarrollo en algunas figuras de la filosofía decimonónica, cf. Sebastian Gardner, *Idealism and Naturalism in the Nineteenth Century*, en A. Stone (ed.), *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, Edinburgh University Press, 2011, pp. 89-110.

¹⁴⁰⁴ KrV A 533 / B 561.

Retomando el argumento de la tesis de la antinomia, Kant considera que concebir la causalidad exclusivamente según las leyes naturales lleva a un regreso indefinido de las causas y a una totalidad inacabada, lo que es una contradicción; es por ello que «la razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal»¹⁴⁰⁵. Sin embargo, esta “reacción”, por definirla de alguna manera, ante la imposibilidad de cerrar la serie de las causas en un orden natural, surge a partir de un salto: difícilmente se puede comprender en qué sentido la razón “crea” una idea, sin que esta expresión resulte artificiosa. Tal vez, si Kant hubiera escrito que surge una espontaneidad causal, podría sonar algo mejor, pero, en todo caso, no se eliminaría la problematicidad de la cuestión, a saber, que esta idea trascendental de la libertad parece darse porque la articulación del mundo fenoménico y las formas de conocimiento del mismo no satisfacen completamente al sujeto, llevando la *Crítica* a una aporía sobre algunos puntos fundamentales, y requiriendo de un instrumento que se sustraiga al rígido determinismo de la experiencia. Pero en tal caso, esta causalidad por libertad haría parte de esa ilusión trascendental que es bien comprensible desde un punto de vista natural, pero que ciertamente no puede ser un elemento sobre el que la *Crítica* se pueda basar.

Kant es consciente de ello y, de hecho, parece querer romper (o al menos, dilatar) el ámbito estrechamente teórico de la experiencia, considerando como «la idea trascendental de la libertad sirva de fundamento al concepto práctico de ésta»¹⁴⁰⁶. La pregunta es entonces: ¿el problema de la libertad trascendental es algo que concierne a la filosofía práctica y que, con ello, se desliga del ámbito de los conflictos cosmológicos? No es fácil dar una respuesta inmediata, ya que la cuestión es compleja. Ciertamente cabe decir que hay un trasfondo práctico en toda la problemática, pero sería reductivo decir que el problema de la casualidad espontánea se resolviera en una cuestión de filosofía práctica, ya que, más bien, es algo que tiene que ver con la articulación y la finalidad del criticismo kantiano en su conjunto¹⁴⁰⁷. En tal sentido, Kant no erra cuando afirma que «la supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de toda libertad

¹⁴⁰⁵ Ibidem.

¹⁴⁰⁶ KrV A 534 /B 562.

¹⁴⁰⁷ Contra esta interpretación de que la antinomia de la libertad trascendental es un problema exclusivamente de filosofía práctica, cf. M. A. Herszenbaun, *La tercera antinomia, la razón y la libertad. Revisión de la solución kantiana a la antinomia de la libertad* en Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía, 2015 – Vol. 10 – Número X – Resistencia, Chaco, Argentina.

práctica»¹⁴⁰⁸. La imposibilidad de una causalidad natural que fuese satisfactoria desde un punto de vista estrictamente cosmológico lleva a la libertad trascendental, pero no por arte de magia, como el infeliz lenguaje de Kant nos dejaba entender, sino porque los conflictos cosmológicos y en general la antinomia de la razón pura *muestran* los límites de la razón teórica; mostrar los límites significa indicar el punto de tensión entre los varios ámbitos, y no esconder los momentos que justamente dan lugar a esa tensión. En otras palabras, la libertad trascendental es un concepto bisagra, por así decirlo, que, por un lado, certifica la necesidad de una articulación de las facultades, esto es, confirma la arquitectura kantiana en su conjunto, pero, por otro, confirma la ligazón entre los ámbitos de esa estructura. Además, la libertad práctica se fundamenta sobre la trascendental porque para que aquélla tenga lugar es necesario pensar «que algo ha debido suceder»¹⁴⁰⁹, es decir, que se haya dado un hecho determinado fuera de la libertad, a saber, por causalidad natural, frente al que es posible pensar un acto voluntario, esto es, libre.

Sin embargo, es oportuno volver al argumento en el ámbito del conflicto antinómico sin aportaciones de carácter práctico para mostrar la necesidad de la libertad trascendental. Kant retoma la cuestión tal como está expuesta en la antinomia (estamos siempre hablando del tercer conflicto) y busca en la constitución propia de los fenómenos la posibilidad de compatibilizar causalidad natural y causalidad por libertad, aprovechando también que ahora nos encontramos en los conceptos dinámicos de la razón, en los que tratamos la existencia de un objeto mientras que podemos prescindir «de la magnitudes de la serie de las condiciones»¹⁴¹⁰. Kant invierte la situación actual y considera que «si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas y espacio y tiempo fueran, consiguientemente, formas de existencia de las cosas en sí mismas, entonces las condiciones y lo condicionado serían siempre miembros pertenecientes a una misma serie»¹⁴¹¹; la ruptura entre la causalidad determinante y la causalidad por libertad es necesaria justamente por la constitución misma del fenómeno: entre cosas en sí mismas, la totalidad sí que estaría cerrada y la causalidad validada por una primera causa, pero esto es imposible porque ni tenemos cosas en sí dadas en la experiencia, ni por ende se puede probar una primera causa en el orden de los fenómenos naturales. Esta causalidad incompleta no se resuelve empero desechando la causalidad misma, como podía ser en el caso de los conceptos

¹⁴⁰⁸ KrV A 534 /B 562.

¹⁴⁰⁹ Ibidem.

¹⁴¹⁰ KrV A 535/ B563.

¹⁴¹¹ Ibidem.

matemáticos en las dos primeras antinomias, sino que se supera en sentido trascendental, poniendo en evidencia la posibilidad de una causalidad distinta. Kant rechaza por tanto la disyuntiva entre las dos formas de causalidad aun recordando que «la validez del principio que afirma la completa interdependencia de todos los eventos del mundo sensible conforme a leyes naturales inmutables quedó ya establecida como un principio de la analítica trascendental y no permite infracción alguna»¹⁴¹²; en ningún caso, se puede confundir el plano trascendental con el plano fenoménico, ni pensar que el concepto de libertad que aquí surge sustituya al otro o sea más elevado que aquél. La libertad trascendental corre paralela a la causalidad natural y se beneficia de la distinción entre fenómeno y cosa en sí; es, por usar una expresión más contemporánea, intersticial porque se coloca en un plano que no es el del mundo sensible, aunque actúa sobre él, y que tampoco es el de la cosa en sí, que como tal no puede ser conocida, sino que más bien se sitúa entre ambos, articulando su diferencia, por lo que «tal causa se halla, pues, juntamente con su causalidad, fuera de la serie. Sus efectos, en cambio, se encuentran en la serie de las condiciones empíricas»¹⁴¹³. El resultado de esta doble causalidad viene a configurarse de la siguiente manera: cada efecto tiene dos causas, una de orden natural que es necesaria y otra, que Kant llama inteligible, respecto a la cuál dicho efecto es libre. Por el momento, Kant ha creado la posibilidad para la coexistencia de esas dos causalidades, pero no ha explicado los nuevos términos que ha introducido, en particular, que significa *inteligible* y cómo se articula.

Kant da una definición explícita, aunque por de pronto no del todo clara: «doy el nombre de *inteligible* a aquello que no es fenómeno en un objeto de los sentidos»¹⁴¹⁴; se abre una tercera vía entre el darse determinado del fenómeno y la cosa en sí, incognoscible para la razón teórica. Kant distingue aquí entre objeto de los sentidos y fenómenos, creando un espacio donde pueda actuar la libertad trascendental. Hay algo, por tanto, que no es puramente determinado tal como establecido en la analítica trascendental, pero que pertenece al objeto que se da en el mundo sensible. Kant destaca el vínculo entre lo inteligible y acción, ya que concebir una libertad trascendental significa dar lugar a un campo de acción de la voluntad: algo que se produce por efecto de una causa libre también implica una acción voluntaria y con ello se da concretamente en un sujeto, presentando como algo transversal entre su fundamentación trascendental y su obrar práctico. En tal

¹⁴¹² KrV A 536 / B 564.

¹⁴¹³ KrV A 537 / B 565.

¹⁴¹⁴ KrV A 538 / B 566

sentido, esta causa libre ha de poseer un carácter, «una ley de causalidad sin la cual no sería causa»¹⁴¹⁵. Y al igual que la causalidad es doble también el carácter lo es: empírico por lo que concierne a las leyes naturales de la causalidad determinada e inteligible «en virtud del cual fuera efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos, pero que no se hallara sometido a ninguna condición de la sensibilidad ni fuese, por su parte fenómeno»¹⁴¹⁶. El carácter inteligible «debería *concebirse* de acuerdo con el carácter empírico, igual que debemos suponer un objeto trascendental que sirva de base a los fenómenos a pesar de que nada sepamos acerca de lo que tal objeto sea en sí mismo»¹⁴¹⁷; ambos caracteres confluyen en determinar al sujeto, uno de forma necesaria, y el otro, el inteligible, permitiendo su ser libre. El carácter inteligible, justamente, por no ser fenoménico, no está a su vez determinado y no está sometido a la mutabilidad del mundo sensible. Sin embargo, Kant para completar la explicación necesita recurrir otra vez al carácter práctico de esta cuestión y específicamente a la forma en que estos dos caracteres confluyen en el hombre. Escribe Kant: «el hombre es, pues, Fenómeno (*Phänomen*), por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón»¹⁴¹⁸. Al igual que el Yo pienso no satisfacía la definición del sujeto desde un punto de vista teórico, tampoco la necesidad fenoménica puede explicar del todo la forma de actuar del hombre. Sigue habiendo algo que no encaja en la articulación de la analítica trascendental y es justamente la consideración que el sujeto tiene de la articulación misma, de las condiciones de posibilidad de todo aquello que determina el mundo sensible. El hombre es objeto inteligible en cuanto se relaciona al entendimiento no a partir de un contenido determinado sino más bien de modo formal, a saber, según las formas en las que ese contenido se puede determinar. De hecho, Kant introduce una rápida pero significativa referencia a los imperativos prácticos, como algo que atañe exclusivamente al hombre y de los cuales no cabe buscar un contenido determinado, esto es, fenoménico; ciertamente, se pueden encontrar acciones empíricas que reflejen esos imperativos o que se alejen de ellos, pero esas acciones nunca coincidirán con los imperativos mismos. Y bien en la causalidad por libertad se trata de algo parecido: la libertad trascendental es fundamento

¹⁴¹⁵ KrV A 539 / B 567.

¹⁴¹⁶ Ibidem.

¹⁴¹⁷ KrV A 540/ B 568.

¹⁴¹⁸ KrV A 546-547 / B 574-575.

pero como mero concepto, nunca como fenómeno, si bien afecta a los fenómenos, y a su vez es incondicionada ya que no puede ser condicionada por lo empírico.

El problema que no queda para nada resuelto es cómo el carácter inteligible y el empírico se conectan; resulta bastante claro, por la explicación de Kant, que ambos confluyen en el sujeto, y más concretamente en el hombre y en las acciones que éste cumple, pero no parece que haya nada desde el respecto teórico que justifique la presencia de lo inteligible, sino por el hecho de indicar de alguna forma aquello que está más allá del mundo sensible. Lo inteligible se mantiene como una incógnita, una *x* que sostiene la arquitectónica de la *Crítica* pero que no parece ser determinada en cuanto al contenido, y ni siquiera parece determinable, justamente por su propia constitución, a saber, ser algo que se sustrae al determinismo del fenómenos. Entonces, la conexión misma entre los dos caracteres cobra sentido solamente desde un punto de vista externo, es decir, en la exigencia de reintroducir la libertad del sujeto, ahí donde parecía que no tenía lugar según la elaborada, pero rígida, construcción de la analítica trascendental. La idea que las causalidades corran paralelas llega al extremo de que Kant se atreve a escribir que «no causa ningún prejuicio al entendimiento el admitir, *aunque sólo fuera ficticiamente*, que algunas de las causas naturales posean una facultad que sea sólo inteligible»¹⁴¹⁹; es decir, que se pueda decidir si algunas de las causas naturales, además de seguir su curso natural y determinado, también sean algo inteligible, aunque sólo fuera ficticiamente. Pero esto significa que el carácter inteligible es algo añadido, que no es propio del proceso de articulación de la realidad fenoménica según la determinación hasta ahora presentada, como si se tratara de considerar que un elemento, una causa, pueda valer como causa determinada y también libre. Esto parece casi arbitrario, si no fuera por la exigencia de libertad que se da en el sujeto práctico, pero que al mismo tiempo no es común al lado teórico: falta entonces una justificación del carácter inteligible que pueda ser compartida por el carácter empírico y que sea algo más que la simple presencia de ambos en el sujeto.

Por un lado, éste resulta el límite de la causalidad libre y de su articulación en el carácter inteligible, y, por otro, sobre todo en su declinación práctica, la cuestión muestra implícitamente las inquietudes que Kant reservará para su segunda *Crítica*. Ahora bien, es oportuno dejar de lado aspectos que no sean propiamente teóricos para no “contaminar” los argumentos, pero lo cierto es que tampoco se puede omitirlos completamente porque

¹⁴¹⁹ KrV A545 /B 573 (cursivo nuestro).

no dejan de tener su centralidad y además, en particular, porque, como veremos ahora, resonarán en la forma en que Schelling retomará el núcleo kantiano del carácter inteligible. De hecho, que la argumentación gire en ciertos momentos al lado práctico es bastante evidente como cuando, por ejemplo, Kant habla de una razón no especulativa (es decir, no teórica) o de la voluntad del hombre como aquello que marca la diferencia entre la causalidad libre y la determinada. Justamente, para terminar de probar la especificidad de la causalidad libre, Kant expone un ejemplo de carácter práctico-jurídico. El caso es el de «una mentira maliciosa con la cual una persona ha provocado cierta confusión en la sociedad»¹⁴²⁰: para establecer la culpabilidad y la pena del autor de la falta, explica Kant, se investigan ciertamente los motivos que han llevado al autor a cometerla, así como su estilo de vida; en otras palabras, se indaga en la causalidad empírica de los elementos que están detrás de la falta y, sin embargo, tales elementos no pueden considerarse directamente conectados a la falta, sino que «el acto es imputado al carácter inteligible del autor»¹⁴²¹. En caso contrario, no se podría considerar que el autor es responsable de sus actos porque no cabría ningún margen de libertad y a pesar de ser culpable no podría ser condenado. En el respecto práctico, por tanto, la causalidad determinada no puede ser suficiente, pero la causa inteligible tampoco puede dar más razones de sí misma que las que ya hemos visto: no se puede «ir más allá de ella»¹⁴²², al igual que no se podía remontar totalmente la serie de las causas naturales¹⁴²³. Lo único que podemos saber es que «esa causa es libre, es decir, determinada con independencia de la sensibilidad»¹⁴²⁴ y que no resulta incompatible con respecto a la causalidad determinada; no podemos empero definir un contenido para esta causalidad y ni siquiera una realidad. Se trata solamente de la brecha que se abre en el horizonte de un mundo fenoménico en el que hasta parecía no haber mucho espacio para la libertad, pero que deja las cosas en vista de ser mayormente definidas.

La cuestión permanece abierta y ciertamente susceptible de ser desarrollada de diversas formas. Es claramente una cuestión que Hegel intenta resolver justamente en las páginas

¹⁴²⁰ KrV A554 / B 582.

¹⁴²¹ KrV A555 / B583.

¹⁴²² KrV A 557/ B 585.

¹⁴²³ «Podemos “progresar” de ese misterioso carácter inteligible (que recuerda demasiado, dicho sea de paso, a la predestinación luterana) al carácter *empírico* de un hombre (y en base a éste se juzga, según una regla universal de conducta). Pero no “regresar” del carácter inteligible (que, *a parte ante*, nada tiene que ver con el tiempo, ni con el mundo) a otra “causalidad” que determinara la razón de que tal carácter “da precisamente estos fenómenos y este carácter empírico en unas circunstancias dadas” (B 585/ A 557)» (F. Duque, *La fuerza de la razón*, Dyckinson, Madrid, 2002, p. 147).

¹⁴²⁴ KrV A 557/ B 585

dedicadas a la causalidad en la parte final de la Doctrina de la Esencia; pero, antes que él, es un tema al que Schelling dedicó algunas decisivas páginas de sus *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana*.

La obra de Schelling se dedica explícitamente al tema de la libertad sin esconder la vocación práctica de su filosofía, pero sin perder su carácter más teórico e incluso teológico. Gran parte del tratado está dedicado a las formas de obrar del hombre y a la posibilidad de que la libertad pueda ser justificación del mal. La tensión entre libertad y necesidad se traslada aquí en el ámbito de la acción humana y de la búsqueda de su esencia. Hay un trasfondo teológico, como decíamos, que pone la problemática frente a un abismo profundo: ¿hay una justificación del mal en nombre de la libertad? La solución schellinguiana encontrará su salida en la idea de un in-fundamento indiferente, resolviendo el problema de la posibilidad de un mal originario así como de una causalidad indefinida. Sin embargo, a pesar de que la argumentación en su conjunto, se escape un poco del tema de la causalidad y del carácter inteligible, es el mismo Schelling el que retoma explícitamente a Kant sobre este punto.

El momento en el que Schelling introduce el problema del carácter inteligible se abre problematizando la determinación de la libertad y su relación con el arbitrio humano. Escribe Schelling que un concepto de libertad por el que no hay un motivo determinante para decidirse por una cosa o por otra, implicaría «actuar de un modo completamente irracional que no diferenciaría del modo más favorable al hombre respecto al famoso animal de Buridán»¹⁴²⁵; refiriéndose al asno de Buridán célebre por morirse de hambre teniendo frente a sí dos cantidades de comida y no alcanzando ninguna de ellas por no saber decidirse, Schelling busca establecer una relación entre libertad y necesidad, en una dimensión factual en la que libertad deba ser puesta en práctica. Si la libertad debe determinarse de alguna manera para que sea efectiva, ello implica en cierta medida que la libertad posea una cierta necesidad, al menos en los efectos que ella produce, en caso contrario, sería algo completamente inconsistente. Por ello, Schelling llega a la conclusión de que la libertad y la causalidad están fuertemente vinculadas y ahí ve necesario introducir el estado de la cuestión en Kant. Justamente, afirma Schelling, que el arbitrio típico del asno de Buridán provocó en la época precedente a Kant, el

¹⁴²⁵ Schelling, *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Karl Friedrich August Schelling. J. G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg, VII, 382 [*Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...*, ed. H. Cortés, A. Leite, Anthropos, Barcelona, 2004, p. 223].

determinismo «que afirma la necesidad empírica de todas las acciones, debido a que cada una de éstas se encuentra determinada por medio de representaciones y otras causas que residen en el pasado»¹⁴²⁶; este determinismo corresponde al contenido de la antítesis de la tercera antinomia kantiana y la valoración de Schelling sobre él no difiere tampoco demasiado de la de Kant, ya que afirma que, aunque tanto el azaroso arbitrio como el férreo determinismo presentan el mismo criterio, si ninguno se mostrara superior al otro, «el último [el determinismo] merecería indudablemente la preferencia»¹⁴²⁷. Schelling parece aquí mantenerse anclado al terreno de la objetividad y buscar una solución que, con las palabras del propio Kant, podemos definir trascendental. De hecho, Schelling considera como el idealismo (refiriéndose ante todo a Kant) ha sido «el primero en elevar la doctrina de la libertad a esa única región en la que puede ser comprendida»¹⁴²⁸, sacándola de un debate meramente determinístico, en el que las soluciones asumían cada vez características más retorcidas y complejas¹⁴²⁹. La libertad no puede ser tratada a la par de un concepto determinado porque no puede ser considerada como parte del mundo de los fenómenos, como si tuviese un origen en el tiempo. De este modo, y reconociendo la idea kantiana, Schelling escribe que «la acción libre se sigue directamente de lo inteligible en el hombre, pero es necesariamente una acción determinada»¹⁴³⁰: no pertenece al mundo sensible pero incide en él, algo que ya quedaba bastante claro en las páginas de la *Crítica de la Razón pura*. Sin embargo, Schelling añade un detalle importante en relación al ámbito inteligible y al empírico: «no hay ningún tránsito de lo absolutamente indeterminado a lo determinado»¹⁴³¹. Ahí donde Kant se esforzaba en mantener un cierto vínculo, que encontraba su razón principal más bien en la arquitectura de la razón que en el contenido en sí de la causalidad inteligible, Schelling descarta toda implicación común de ambas causalidades. Ello lleva a implicaciones que ciertamente Kant no había previsto (o ni siquiera podía contemplar): si el filósofo regiomontano consideraba que lo inteligible ocupaba un lugar sólo como una especie de referencia negativa que servía para interrumpir la necesidad del mundo sensible, para Schelling la cesura entre lo inteligible y lo sensible no es un problema arquitectónico, sino más bien una exigencia de la libertad misma para reafirmarse sobre lo determinado. El

¹⁴²⁶ VII, 383. [225].

¹⁴²⁷ Ibidem.

¹⁴²⁸ Ibidem.

¹⁴²⁹ Una línea antes, Schelling se ha referido a la idea de Leibniz según la cual las causas motrices «se limitan a inclinar la voluntad pero no la determinan» (Ibidem.)

¹⁴³⁰ VII, 384 [227].

¹⁴³¹ Ibidem.

planteamiento kantiano, que podríamos definir como “federativo” entre las varias facultades de la razón, no es aceptado por Schelling, que requiere por el contrario mirar hacia la profundidad de «la más pura y absoluta indeterminación»¹⁴³² de lo inteligible para encontrar ahí la fundamentación de la libertad en la existencia humana. En principio, Schelling acepta la compatibilidad entre los dos órdenes de causalidad, pero en realidad lo que principalmente le interesa es probar que la libertad es lo esencial en el hombre¹⁴³³. Si la causalidad según las leyes naturales transcurre habitualmente, el ser inteligible representa la interrupción de ese transcurso, la aparición que irrumpe en el orden de lo natural: «el ser inteligible sólo puede actuar según su propia naturaleza íntima, al igual que sólo puede actuar de modo totalmente libre y absoluto, o lo que es lo mismo, la acción sólo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y con una absoluta necesidad»¹⁴³⁴; lo inteligible no puede ser afectado por lo sensible, algo que también Kant afirmaba, con la diferencia que esa imperturbabilidad, por así definirla, de lo inteligible era dada por razones cosmológicas, a saber porque lo inteligible no pertenecía al mismo mundo que lo sensible, sino que era solamente un concepto. Para Schelling, sin embargo, lo inteligible no es afectado por lo sensible porque aquél es más originario y esencial que éste: no es solamente una referencia negativa, sino que es algo que tiene su consistencia, algo puesto, que interrumpe la realidad sensible porque tiene una fuerza concreta, o visto por otro lado, de esta forma, la acción singular, a saber fruto de la voluntad y por tanto libre, no es algo meramente contingente (como la elección del asno de Buridán), sino que «surge de una necesidad interna del ser libre y que por lo tanto aparece con necesidad, pero una necesidad que al menos no puede ser confundida con una necesidad empírica procedente de una obligación»¹⁴³⁵. Schelling resuelve en cierta medida uno de los puntos que Kant dejaba más bien indeterminados: a saber, cuándo y cómo entra en juego esa libertad trascendental, cuando un acto puede ser considerado como consecuencia de esa libertad y cuando es un efecto más de una causalidad determinada. Schelling considera esa libertad constitutiva como la verdadera necesidad, el fondo esencial donde libertad y necesidad coinciden; a los ojos de Schelling, la necesidad de lo que Kant llamaba mundo sensible es en realidad menos esencial que la que surge del ser inteligible, porque la

¹⁴³² Ibidem.

¹⁴³³ Kant sin embargo se mostraba, al menos en la primera *Crítica*, bastante reacio a la identificación del problema de la libertad como algo que coincidía con lo humano, y también bastante contrario a hablar de algo esencial.

¹⁴³⁴ Ibidem.

¹⁴³⁵ Ib.

separación entre mundo sensible e inteligible no tiene el mismo sentido que en Kant: aun sin negar la causalidad determinada, Schelling no le otorga la misma importancia que le confiere Kant y parece que ambas causalidades, para Schelling, correrían paralelas hasta que no tuviera lugar la que surge del ser inteligible, como aquélla que realmente tiene valor. La verdadera necesidad es, por ende, lo mismo que la libertad, «están compenetradas formando una única y misma esencia que sólo considerada desde distintos lados aparece como lo uno o como lo otro»¹⁴³⁶. Libertad y necesidad son dos lados de una misma unidad, algo que incluso en las páginas de la Doctrina de la esencia de Hegel podemos leer entre líneas y, sin embargo, las conclusiones schellinguianas y hegelianas sobre esta cuestión no pueden ser más diferentes. La dirección que ahora toma la argumentación de Schelling es probablemente lo que Hegel contesta mayormente de forma implícita pero sistemática en la *Ciencia de la Lógica*, a saber, la idea de que la esencia es algo originario, algo que está en un fundamento oculto y hacia el que hay dirigirse para comprenderlo. En Hegel, hay, como hemos visto, un movimiento hacia la exposición transparente del concepto, pero en el recorrido de la esencia en ningún momento se encuentra un contenido determinado que fundamenta todo lo demás, sino que, al contrario, lo único que hallamos es el movimiento mismo en el que el ser encuentra su verdad en la esencia¹⁴³⁷.

Schelling, por el contrario, acude al trasfondo teológico de la cuestión, invocando la posibilidad del hombre por tomar decisiones ya que «es un ser no decidido en la creación originaria [...] sólo él puede decidirse»¹⁴³⁸, y esa decisión constituiría el carácter inteligible de su ser, ya que esa decisión está tomada originariamente y no puede «entrar en el tiempo, está fuera de todo tiempo y por ello mismo coincide con la primera creación»¹⁴³⁹. Este enfoque conduce inevitablemente a un carácter de predestinación del hombre, que Schelling reconoce aunque matiza, afirmando que no es en cada uno de los actos que está predestinado sino que su actuar «no deviene, como tampoco él deviene en tanto que ser moral, sino que es eterno por naturaleza»¹⁴⁴⁰, es decir que tiene un carácter, una marca, de lo inteligible en sí, por lo que la confluencia de inteligible y empírico, que

¹⁴³⁶ VII, 385 [229].

¹⁴³⁷ Algo que nos conduce a una aporía no solamente en relación al problema del bien, el mal o la libertad sino también en torno al estatuto y a la función de la filosofía misma, mostrando su máxima incompatibilidad, en tal sentido, con Hegel. Cf. C. Iber, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, De Gruyter, Berlin, 2012, pp. 196-201.

¹⁴³⁸ Schelling, VII, 385 [229].

¹⁴³⁹ Ibidem.

¹⁴⁴⁰ VII, 388 [235].

en Kant de hecho acontecía de forma empírica y no suficientemente justificada, está probada *ab origine*. Pero claro, la solución schellinguiana solamente se sostiene si se acepta que haya algo que permanece en una profundidad indeterminada y que surge de forma completamente heterogénea, creando una brecha entre dos totalidades que se contraponen. Si la solución kantiana nos dejaba en un precario equilibrio, la de Schelling vive en la fractura entre los términos antinómicos de Kant. Si depuramos estas páginas de las *Investigaciones* de su fondo teológico, podemos leer el problema de la causalidad del siguiente modo: una causa libre que no pertenece al conjunto de las causas y de los efectos existentes rompe ese conjunto y pretende a partir de ese momento de determinarlo. Ahora bien, si esa causa libre es sólo un concepto como en Kant, entonces es justamente la solución kantiana la única que cabe esperar; por el contrario, si esa causa es algo concreto, entonces nos encontramos frente a una contraposición entre dos causalidades de distinto carácter pero que en realidad no comunican, y esto es justamente lo que Hegel critica a través del concepto de fuerza tal como lo hemos visto en las páginas anteriores. En su estructura lógica, la lectura que Schelling hace de la libertad trascendental puede considerarse como la voluntad de establecer un nuevo orden de causas a partir de un elemento que se reivindica como originario pero que en realidad en el plano de la manifestación crea una fractura insalvable, tal como sucede en los tres momentos de la Relación esencial, donde una intenta prevalecer sobre la otra, o también en la relación entre interior y exterior, donde desde lo interior (que al fin y al cabo no deja de ser la subjetividad) se pretende determinar lo exterior. La estructura schellinguiana sigue presentando un dualismo, incluso más agudo que el de Kant, y la posibilidad de superarlo se encuentra solamente, entre mil dificultades, en los últimos apartados de la Doctrina de la Esencia, donde Hegel intentará mostrar que hay una unidad común a ambos términos, pero no está en ninguno de ellos, sino en su interactuar.

7.5.2. Necesidad de la libertad: libertad de la necesidad. La realidad efectiva.

El camino de la reflexión ha alcanzado su punto más alto al final de la sección de la Aparición, su momento más esencial, realizándose plenamente dentro de sí y revelando así la esencia en su exteriorización hacia la realidad efectiva. Nuestra investigación en torno al despliegue y a la función de la reflexión, con su entrelazarse con el problema de la antinomia, está llegando a su conclusión. Quedan aún empero algunas consideraciones por hacer, considerando también las posiciones de Kant y Schelling en relación al

problema de la causalidad y de la cuestión de la libertad y la necesidad, explicitando algunas referencias que mueven el desarrollo hegeliano de este problema en su Lógica. Es oportuno resumir brevemente los momentos de la última sección de la Doctrina de la Esencia. En la Realidad efectiva, Hegel retomará las categorías dinámicas de la primera *Crítica* kantiana, después de haber visto las categorías matemáticas en la Doctrina del Ser. Este hecho nos da, entre otras cosas, una indicación sobre la novedad y la peculiaridad de la Doctrina de la Esencia en la *Ciencia de la Lógica* y, en general, en el pensamiento hegeliano. Si pensamos que en la Lógica de Jena, Hegel igualmente trataba de las categorías matemáticas en la *Einfache Beziehung* y de las dinámicas en el *Verhältniss*, y que estas dos secciones estaban separadas solamente por unas escasas páginas (si bien fundamentales e increíblemente anticipadoras) dedicadas a la infinitud, notamos el dilatado espacio que recubre la Doctrina de la esencia en el conjunto de la obra: ocupa un espacio que en la concepción de Jena es poco más que una transición entre dos bloques temáticos que toman su material de la lógica kantiana. En la Gran Lógica sin embargo ese material se mantiene (es decir, la exposición crítica de las categorías kantianas, pero que evidentemente se enriquece de otras cuestiones, entre todas la superación del spinozismo), siendo empero mayormente transfigurado y adaptado a las exigencias hegelianas y además partido casi por un libro entero, el de la Esencia, que permite preparar ese material adecuadamente para su transición en el Concepto. Las categorías dinámicas se encuentran al final de la Esencia y después de que el trabajo de lo negativo haya sido realizado; en tal sentido, ello denota que el espacio que la esencia, y con ella la reflexión, ocupa no puede considerarse en el mismo plano de exposición que las partes que la rodean, es decir en un plano de mera exposición positiva, con un desarrollo temático lineal. Por el contrario, la esencia se despliega en el exceso del ser puesto de las determinaciones inmediatas del ser, como un contracampo, oculto para la escena principal pero siempre a la obra. Atención, oculto, decía, pero sólo por la exigencia de una exposición del material lógico que produce ese exceso en su ser-puesto; no se trata, en ningún caso, de un estar oculto en un origen, de algo que provoca un secreto, nada de esto tiene que ver con la Lógica hegeliana que es más bien un camino de la opacidad del ser inmediato a la transparencia del concepto. En tal sentido, los pasajes a veces oscuros y complicados no constituyen una incongruencia: son el intento de ahondar lo más profundamente posible en la negatividad constitutiva de todo el proceso lógico, para eliminar esas tinieblas y permitir la plenitud del concepto, pero sobre todo, son el tentativo de plasmar la íntima contradicción que está en las cosas, así como su potencial

relacionalidad a través del ejercicio filosófico de la reflexión. Difícil ver en tal sentido un panlogismo en Hegel¹⁴⁴¹, ya que la coextensión entre lógica y realidad está determinada solamente a partir del darse de la realidad misma y, recordemos además, que si bien la Lógica recubre una función en el sistema no es todo el sistema, ni mucho menos.

Retornando a la articulación de la sección relativa a la Realidad efectiva, cabe detenerse en algunas consideraciones que Hegel hace en la parte introductoria. La realidad efectiva es por de pronto «unidad de la esencia y la existencia»¹⁴⁴², pero esto implica todo el movimiento de la sección que se acaba de concluir y que Hegel resume rápidamente hasta indicar que «esta unidad de lo interno y lo externo es la realidad efectiva absoluta»¹⁴⁴³; se trata de la realidad efectiva de la esencia, es decir, que nos presenta solamente el principio formal, negativo y asumido, de la idea en-sí que se ha desarrollado en la Lógica objetiva; la realidad efectiva no tiene nada que ver con una filosofía real (por mentar un rótulo presente desde los *Systementwurfen* de Jena) sino que se confronta con las categorías lógicas que permiten pensar la realidad, que son la condición de posibilidad más cercana a la producción de aquélla, pero para las cuales aún la reflexión sigue siendo algo externo. En primer lugar, la reflexión se enfrenta a lo absoluto, y frente a éste, ella se pone como reflexión exterior. Lo absoluto representa una identidad indeterminada por lo que «determinar qué sea lo absoluto es cosa fallida»¹⁴⁴⁴; en cierta medida, Hegel polemiza con la idea de un absoluto cerrado y totalizante¹⁴⁴⁵, inalcanzable para la reflexión, frente al que las opciones posibles son o bien renunciar a su determinación (Kant) o bien acceder de forma inmediata y no por la vía del concepto (el Schelling de la filosofía de la identidad), o a lo sumo acercarse a él, merodear a su alrededor pero no comprenderlo esencialmente (lo que el mismo Hegel llega a hacer en la *Fenomenología*). La única forma posible, por el momento, es la *Auslegung* de lo Absoluto, su exposición y su autodeterminación a través del atributo y del modo, deviniendo la reflexión «reflexión exhibidora»¹⁴⁴⁶, es decir una reflexión que permite que lo Absoluto se realice según sus

¹⁴⁴¹ Es interesante notar que Samonà ve en el trasfondo del uso simplista de este término un problema ligado a la interpretación de la relación Hegel-Aristóteles. Cf. L. Samonà, *Dialettica e metafisica. Prospettiva su Hegel e Aristotele*, L'Epos, Palermo 1988, pp. 53-55.

¹⁴⁴² GW 11, 369 [591].

¹⁴⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴⁴ GW 11, 370 [592].

¹⁴⁴⁵ Claramente en estas líneas la referencia es también a Spinoza que constituye uno de los blancos principales, justamente por la progresiva operación de Hegel de volcar la sustancia en sujeto. En tal sentido, cf. H. Braun, *Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik* en F. Nicolini, O. Pöggeler (hgs.), *Hegel-Studien Band 17*, Bouvier, Bonn, 1982, pp. 69 y siguientes.

¹⁴⁴⁶ GW 11, 375 [598].

modos, hasta alcanzar la verdad del modo que consiste en que «él es el propio movimiento reflexionante de lo absoluto»¹⁴⁴⁷. Como vemos, la reflexión no desaparece sino que se hace a un lado, se camufla en lo Absoluto, hasta que éste en su exposición encuentra su verdad en el movimiento de la reflexión. Con ello lo absoluto es propiamente realidad efectiva y ésta es la verdad de su exposición. Como dijimos, en el capítulo que Hegel titula Realidad efectiva, trata de las categorías de la modalidad, deteniéndose en particular en la cuestión de la posibilidad y de su progresivo determinarse como necesidad. Lo Absoluto ha alcanzado su estar-ahí y, por ende, viene a ser algo inmediato, mientras que la verdadera «realidad efectiva ha de ser tomada como esta absolutidad reflexionada»¹⁴⁴⁸, sin que por ello se trate de una exterioridad, sino más bien de una manifestación de los modos del absoluto, según el obrar de una reflexión exhibidora¹⁴⁴⁹.

Sin embargo, lo que aquí nos debe interesar mayormente es la solución de la relación absoluta a la que se accede a través de la necesidad absoluta. Hegel recuerda que «la necesidad absoluta no es tanto lo necesario, y menos aún un necesario, cuanto necesidad: ser sin más, como reflexión»¹⁴⁵⁰; siendo tomado lo absoluto por el lado de la reflexión de su exposición, la necesidad que es tratada en el capítulo anterior es según su modalidad, a saber, necesidad que no es atribuida a un ente particular, pero que también indica que algo en general, el ser, es necesariamente, pero ahora no en la inmediatez del ser-puesto sino como reflexionado. Si en los dos capítulos precedentes, la reflexión quedaba un poco escondida, supeditada a la autoexposición de lo Absoluto, ahora vuelve a reafirmar su función, siendo «la apariencia puesta como apariencia, que, al ser esta referencia a sí, es la realidad efectiva absoluta»¹⁴⁵¹. Los lados de la relación absoluta, explica Hegel, no son atributos porque ahora, a través de la necesidad absoluto, es ésta «la que exhibe lo absoluto»¹⁴⁵². La diferencia principal entre los modos y atributos de lo absoluto y la relación que se presenta ahora tiene que ver claramente con la posición que la reflexión ocupa en el movimiento entre lo absoluto y su exposición, pero refleja otra cuestión fundamental y que resulta evidente también en el lenguaje que Hegel utiliza en relación a los modos de lo absoluto, de marcado sesgo spinoziano. La relación entre lo absoluto y

¹⁴⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁴⁸ GW 11, 380 [604].

¹⁴⁴⁹ La reflexión es *auslegende*, a saber, exhibidora pero también interpretadora; esta indicación la diferencia de la reflexión externa en el sentido de que esta reflexión no pretende determinar lo absoluto sino solamente mostrarlo tal como él es, mostrar sus trazos constitutivo, sus *modos*, que ya yacen en él.

¹⁴⁵⁰ GW 11, 393 [619].

¹⁴⁵¹ Ibidem.

¹⁴⁵² Ib.

sus modos puede ser descrita como una relación binaria y unidireccional, en la que la reflexión juega una función secundaria (o aparentemente tal), en la que los modos participan de lo absoluto, pero no lo determinan realmente. En ese absoluto no hay circulación, no hay interacción entre universal y particular, sino sólo la emanación desde lo alto hacia lo más bajo; frente a ese absoluto, queda claro que la reflexión poco podía hacer para no ser una reflexión externa. Sin embargo, a través de la necesidad absoluta se muestra que lo absoluto así concebido en realidad es lo contingente, porque «en estas realidades efectivas no hay ningún resplandor, ningún reflejo, por estar puramente fundadas dentro de sí, [...] por ser solamente ser»¹⁴⁵³; ese absoluto quieto y calmado, que despliega sus modos plácidamente no puede ser lo realmente necesario en una realidad que se presenta constitutivamente contradictoria. Así, la relación absoluta opone a ese absoluto una relación en la que la circulación y la reflexión detienen la primacía, una relación en la que la totalidad es el entramado de las determinaciones que no descienden de algo absoluto sino que en su obrar lo constituyen, por lo que «este acto de diferenciar o parecer del absoluto es así solamente el idéntico acto de ponerse a sí mismo»¹⁴⁵⁴; no hay realmente oposición entre la reflexión de lo absoluto y lo absoluto, por lo que su último momento, que precisamente dará lugar al paso hacia el concepto, es la relación absoluta.

Así en el contexto de la relación, como absoluto reflejado, Hegel se ocupa de las categorías de la relación: sustancia, causalidad e interacción. Si «la sustancia es potencia, y potencia reflexionada dentro de sí»¹⁴⁵⁵, en esta reflexión, aquélla se vuelca a sí misma en el efecto, por lo que Hegel pasa a considerar la relación de causalidad con gran detalle, reconsiderando las varias etapas de la misma e introduciendo algunas interesantes anotaciones relativas al concepto de teleología, que serán desarrolladas en la tercera parte de la Lógica. De hecho, en el desarrollo de la relación de causalidad, Hegel completa (o casi, porque, en efecto, el broche final del problema se encuentra en la cuestión de la causa final) la confrontación con la tercera antinomia de Kant (y de paso, también con la declinación schellinguiana del carácter inteligible) iniciada ya en el fundamento.

El primer momento del apartado es la causalidad formal, que en efecto se puede conectar directamente con el fundamento formal, explicando la relación de causalidad en términos

¹⁴⁵³ GW 11, 392 [617-618].

¹⁴⁵⁴ GW 11, 393 [619].

¹⁴⁵⁵ GW 11, 396 [623].

unilaterales que se revelan más bien tautológicos. «Frente al efecto, la causa es lo originario»¹⁴⁵⁶, esto es, la causa ha de anteceder necesariamente al efecto, lo fundamenta, no solamente bajo un respecto temporal, sino también ontológico, a saber, la causa representa lo esencial que hace posible el efecto; en cierta medida, la causa es sustancial y en tal sentido, «la sustancia es, en cuanto potencia, el parecer, o sea tiene accidentalidad»¹⁴⁵⁷. La sustancia en cuanto causa implica un movimiento y en un primer momento ese movimiento parece un accidente de la sustancia misma; sin embargo, el movimiento de la causa refuerza la unidad con el efecto, ya que son dos momentos de una misma sustancia puesta en ser en la relación¹⁴⁵⁸, así «la causa está manifiesta en el efecto como sustancia íntegra, a saber, como reflexionada-dentro-de-sí en el ser-puesto mismo, en cuanto tal»¹⁴⁵⁹. Esto significa que la causa se vuelca en el efecto, esto es, cae reflexionada sobre aquello que reflexiona y se hace unidad con él. Pero a este primer momento se le contrapone un segundo, «a este ser-puesto reflexionado dentro de sí, al determinar en cuanto determinar, se le enfrenta la sustancia como una cosa originaria, no puesta»¹⁴⁶⁰. Se vuelve a dar la situación precedente por la que a la sustancia reflexionada, es decir, al efecto, se le vuelve a contraponer algo no puesto, una sustancia no reflexionada, una causa originaria, pero este retornar en sí la sustancia es la determinación misma de la sustancia. La causa se sostiene sobre el efecto, es realidad efectiva «solamente dentro de su efecto»¹⁴⁶¹; la necesidad es recíproca porque sin efecto la causa no puede tener su autodeterminación y el movimiento que los une, la relación, desaparece. Esta reciprocidad conlleva empero que «el efecto no contiene por consiguiente nada, en suma, que la causa no contenga»¹⁴⁶², por lo que desde un punto de vista formal es evidente la tautología que aquí se presenta. Se salda la relación, pero el contenido es algo vacío, por lo que la causalidad es aquí contingente. La relación de causalidad sufre de una dualidad: «en cuanto formal, ella [la causalidad] es la relación infinita de la potencia absoluta, cuyo contenido es la pura manifestación o necesidad. En cambio, en cuanto causalidad finita, tiene un contenido dado y se dispersa-y-pierde, como una referencia exterior, en este ser idéntico que, dentro de sus determinaciones, es una y la misma

¹⁴⁵⁶ GW 11, 397 [624].

¹⁴⁵⁷ Ibidem.

¹⁴⁵⁸ La sustancia no tiene algo que le es realmente exterior, por lo que realmente sucede en estos movimientos se da dentro de la sustancia, recorriendo sus puntos, en una dinámica de poner y ser-puesto.

¹⁴⁵⁹ Ibidem.

¹⁴⁶⁰ Ib.

¹⁴⁶¹ Ib.

¹⁴⁶² GW 11, 398 [625].

sustancia»¹⁴⁶³. En el respecto formal, se expone la necesidad de la reciprocidad de la causa y el efecto, pero el contenido permanece completamente separado y diverso, con lo que esa relación no afirma nada más que a sí misma; mientras que por el otro lado, una relación de causalidad determinada presentaría un contenido que siendo determinado únicamente en sí mismo no podría considerarse bajo una relación universalizable, al ser algo realmente indiferente a la relación, lo que se traduce para Hegel en la idea de que «esta causalidad es una proposición analítica»¹⁴⁶⁴, en la que una cosa es una vez efecto, una vez causa, sin ninguna determinación que sea realmente esencial a la cosa misma, sino que únicamente depende de una referencia exterior, resultando aquí también, al igual que en la causalidad formal, una tautología. Además hay que considerar cuando realmente se trata de una causa y cuando de una simple determinación exterior: a saber, la causa es causa de un efecto cuando saca a la luz algo que está implícito, y lo plasma como efecto, lo produce; ahora bien, en ese proceso pueden intervenir más elementos pero «ese contenido ulterior es cosa adjetiva»¹⁴⁶⁵. Para que la relación de causalidad no sea tautológica, la relación debe decir algo más que lo que son sus dos extremos, tiene que mostrar lo que *es* propiamente la relación de ellos, su conexión necesaria. Por esta razón, no podemos decir que cualquier elemento es causa de otro, simplemente porque lateralmente pueda confluir en él. Como se puede apreciar, la cuestión se presenta de forma análoga que en Kant: Hegel no distingue explícitamente entre dos órdenes de causalidades, pero de hecho, afirmando que la causalidad hasta ahora presentada constituye una proposición analítica y desemboca en la tautología, está descartando que la causalidad, que en Kant se definía como determinada, pueda considerarse satisfactoria para la resolución del problema. Hegel nos advierte además de que a veces, «cuando la indicada no es la causa próxima de un efecto, sino la remota, esta relación no parece contener dicha tautología»¹⁴⁶⁶, y sin embargo no deja de ser una proposición analítica, por lo que el problema de remontar una serie de causas nunca va tener una solución porque nunca se va a salir de esa causalidad tautológica. Por el contrario, buscar la íntima causalidad entre causa y un efecto tiene que ver con la acción que lleva a cabo esa puesta en ser de la relación: «la causa de un hecho es la interna convicción que se halla en un sujeto activo»¹⁴⁶⁷, y ahí donde hay un sujeto activo se requiere una acción y con ello un

¹⁴⁶³ GW 11, 399 [626].

¹⁴⁶⁴ GW 11, 399 [626-627].

¹⁴⁶⁵ GW 11, 400 [627].

¹⁴⁶⁶ Ibidem.

¹⁴⁶⁷ Ib.

acto libre. La distinción kantiana sigue presente en Hegel, sólo que colocada en un plano completamente diferente; podríamos decir que, para Hegel, el problema de la tercera antinomia no está tanto en la dicotomía de las dos casualidades, sino en la determinación de la causalidad libre como verdadera causalidad. De hecho, el problema es justamente el de la determinación de la causalidad, es decir, cómo se da una relación causal que no sea tautológica ni tampoco arbitraria, o lo que traducido en términos más generales viene a ser cómo se puede partir de un estado de cosas que son, y por tanto son necesariamente, para dar lugar a algo que procede de un acto libre.

En las páginas que siguen, Hegel sigue su crítica a la causalidad precedentemente expuesta, poniendo el acento en la oscilación que hay entre la primacía sobre la causa o sobre el efecto, en una indecisión sobre aquello que es realmente esencial; una oscilación que se produce porque el contenido y la forma son exteriores uno respecto al otro y que conducen nuevamente al problema de las causas de la causa, es decir del regreso indefinido, que da lugar a un infinito malo de la causalidad. La causalidad formal se extingue en el efecto porque descubre esa separación con respecto al contenido y no le queda que vaciarse completamente en el efecto, con lo que «lo idéntico de estos dos momentos ha venido a ser; pero, con ello, sólo como siendo en sí la unidad de causa y efecto, a la que la referencia de forma le es exterior»¹⁴⁶⁸. La unidad de causa y efecto es solamente en-sí porque no se piensa el movimiento relacional, es decir, se concibe la oscilación entre un momento y otro pero siempre deteniéndose en uno de los dos, en vez de concentrarse en el movimiento como tal. El resultado resiente de la inicial estaticidad de la sustancia que impide pensar la relación, sino tan solo de forma de unilateral, mientras que es necesario dinamizar la causalidad, es necesario que «la causa no se limite a extinguirse dentro del efecto, extinguiéndose con ella también el efecto –como en la causalidad forma- sino que la causa en su extinción, venga a darse de nuevo dentro del efecto, mientras que el efecto desaparece dentro de la causa, pero de igual manera vuelve, dentro de ella, a venir a ser»¹⁴⁶⁹; a pesar de que la frase pueda resultar algo retorcida, el sentido es bastante claro, el movimiento no es de una causa a su efecto, sin más y de forma definitiva, ni la misma causa se puede extinguir como si fuera un mero elemento lógico que se resuelve en un resultado igual a cero. Causa y efecto no se extinguen sino que se compenetrán y se mantienen vivos en la relación entre ambos; una relación que se

¹⁴⁶⁸ GW 11, 404 [632].

¹⁴⁶⁹ Ibidem.

dinamiza en el siguiente punto, acción y reacción, y que se completa en el último apartado que cierra toda la Doctrina de la esencia. Hegel describe la causalidad como «hacer presuponente»¹⁴⁷⁰. La oposición entre la causalidad formal y la determinada ha de leerse como la confrontación de dos sustancias: una sustancia pasiva y una eficiente. Ésta se refiere negativamente a la otra, esto es, reflexivamente, restablece en la causa lo que es del efecto y elimina la dualidad que había inicialmente entre la causa como algo originario y su efecto como algo derivado. Hegel retraduce aquí esa oposición en la dicotomía entre sustrato pasivo y sustancia activa; la causalidad presupone al efecto, pero entonces lo libera del sustrato pasivo. La causalidad pone ambos momentos en uno y con ello, «la causalidad no tiene ya aquí, por esta razón ningún sustrato en el que inherir, ni es determinación de forma frente a esta identidad, sino que es ella misma la sustancia, o sea que lo originario es solamente la causalidad. –El sustrato es la sustancia pasiva, que la sustancia se ha presupuesto»¹⁴⁷¹. Hegel incorpora la concreción de las sustancias en lo que en un primer momento era una causalidad indiferente, en la que todo podía valer tanto como causa que como efecto, moviéndose en el recorrido de un punto a otro sin ningún peso específico. Presuponer significa reflexionar, y el efecto que está presupuesto por la causa, es el efecto que se libera de la inmediatez. Este último momento de la causalidad muestra el obrar de la reflexión a través de la causa, «la potencia negativa sobre sí misma»¹⁴⁷². Escribe Hegel que la causalidad «actúa así sobre sí como sobre otro, sobre la sustancia pasiva»¹⁴⁷³; doble movimiento en una única unidad en el que la inmediatez del sustrato es interiorizada. En este último apartado, sin embargo, la acción y la reacción parecen mantener un último grado de separación, como si los dos lados de esa unidad no se reconocieran recíprocamente. De hecho, Hegel destaca que lo pasivo percibe la potencia de la causa como algo exterior y, por ende, como una violencia, pero «la causa violenta no actúa sino sobre otro, presupuesto por ella»¹⁴⁷⁴, por lo que no es en verdad algo exterior sino lo que presupone al efecto. La causa determina la sustancia pasiva y «el hacer de lo pasivo es ello mismo un coincidir consigo, convirtiéndose con ello en lo originario y la causa»¹⁴⁷⁵. Éste es el resultado de la acción que reúne en sí los dos extremos de la causa y el efecto, sin embargo, se da una reacción contra la causa eficiente que

¹⁴⁷⁰ Ib.

¹⁴⁷¹ GW 11, 405 [633].

¹⁴⁷² Ibidem.

¹⁴⁷³ Ib.

¹⁴⁷⁴ Ib.

¹⁴⁷⁵ GW 11, 406 [634-635].

impide cerrar el círculo de la interacción, como si la sustancia pasiva pudiese restablecer la acción de la causalidad activa. Es el rechazo de la inmediatez que se resistía en la sustancia pasiva y que provocaba la imposibilidad de acabar con el infinito malo de la causalidad. Este infinito se termina agotando por la acción causal que reflexionando sobre la sustancia pasiva la determina cada vez más en un sentido relacional, eliminando su unilateralidad¹⁴⁷⁶. El movimiento de acción y reacción deja de ser una contraposición y se hace circularidad en la Interacción¹⁴⁷⁷. Si «en la causalidad finita hay sustancias que, actuando, se comportan-y-relacionan unas con otras»¹⁴⁷⁸, siendo empero esa causalidad algo externo, por el contrario «la interacción se expone como una causalidad recíproca de sustancias presupuestas y que se condicionan; respecto a la otra, cada una es al mismo tiempo sustancia activa y al mismo tiempo sustancia pasiva»¹⁴⁷⁹; en la interacción, la causalidad es propia de la sustancia, es una acción suya, sin ser una cosa desdoblada como en el apartado anterior. Además notamos un gesto parecido al del juego de las fuerzas, con la diferencia de que aquí quien realiza esa exteriorización es una sustancia, algo efectivamente real, y no un simple movimiento negativo, como en el caso de la fuerza. Por decirlo de algún modo, en la fuerza era más fácil el transitar de un punto a otro porque ella, la fuerza, se movía en el terreno de la aparición, un terreno de la reflexión que aún debía alcanzar su concreción, y no había algo que propiamente la anclara a un basamento, sino que justamente el juego de las fuerzas era lo que liberaba a la relación del todo y las partes de la rigidez de un basamento formal. Aquí sin embargo, la interacción no surge en oposición a las sustancias, sino que las incorpora según la relación de causalidad,

¹⁴⁷⁶ De hecho, cada vez que nos acercamos al Concepto se muestra más claramente el carácter relacional y circular de la reflexión como ya surgía desde las determinaciones más propias de la esencia, mostrando ese típico movimiento hegeliano por el que el fundamento cobra sentido solamente en su efectiva realización posterior y mostrando al mismo tiempo la potencia crítica de la reflexión, como bien sintetiza Iber: «Die Wesenslogik überwindet die Erklärungsform des Seins, die nur für regionale Bereiche der Wirklichkeit (Qualität, Quantität und Maß) zuständig ist, indem sie die relationalen Kategorien thematisiert (Identitäts-Unterschied, Positives-Negatives, Grund-Begründetes, Ganzes-Teile, Ding-Eigenschaft, Inneres-Äußeres, Ursache-Wirkung etc.), durch die das Wirkliche erklärt wird. Dies ist das Projekt der Wesenslogik. Dabei unterzieht sie mangelhafte Erklärungsformen einer fundamentalen Kritik» (C. Iber, *Hegels Begriff der Reflexion als Kritik am traditionellen Wesens- und Reflexionsbegriff* en A. Arndt, G. Kruck (hgs.), *Hegels "Lehre vom Wesen"*, De Gruyter, Berlin, 2016, p. 33).

¹⁴⁷⁷ Además con ciertas resonancias a la física newtoniana, como indica Hagen: «Es gilt somit das Prinzip ‚actio est reactio‘ – allerdings nicht im Sinne des sogenannten dritten newtonschen Axioms, das von der Wirkung und Gegenwirkung von Massen – also abstrakten Gegenständen der Natur – handelt, sondern in dem logisch-kategorialen Sinne, dass die Ursache sich zugleich als Wirkung ihrer Wirkung und die Wirkung sich als Ursache ihrer Ursache erweist. – Indem jede Seite der Kausalität jedoch die andere setzt und voraussetzt, wird diese zur Wechselwirkung» (H. Hagen, *Die Logik der Wirklichkeit: eine Entwicklung vom Absoluten bis zur Wechselwirkung* en A. Arndt, G. Kruck (hgs.), *Hegels "Lehre vom Wesen"*, De Gruyter, Berlin, 2016, p. 157).

¹⁴⁷⁸ GW 11, 407 [636].

¹⁴⁷⁹ Ibidem.

interiorizando a aquéllas en ésta. Esta incorporación se resume eficazmente en la afirmación de Hegel, según la cual lo que aquí se da «ya no son sustratos que estén en referencia uno con otro, sino sustancias»¹⁴⁸⁰. La distinción entre sustratos y sustancias consiste en que los primeros son algo meramente inmediato, indistinto, algo que incluso estando en una referencia recíproca no puede ser considerado como una verdadera causalidad porque no pueden constituir una relación propiamente dicha, sino que están simplemente yuxtapuestos¹⁴⁸¹. En tal sentido, el sustrato representaría un estadio primitivo de la sustancia, un «originario persistir de la sustancialidad inmediata»¹⁴⁸², que se resiste a la relación plenamente realizada; de modo que solamente su desaparición dará lugar a sustancias en grado de pensarse en una interacción, es decir de forma reflexionada, haciendo surgir propiamente la relación de causalidad que se instaure entre las sustancias¹⁴⁸³. Por lo que «la interacción, por consiguiente, no es otra cosa que la causalidad misma; no es sólo que la causa tenga un efecto, sino que es dentro del efecto donde ella está en referencia consigo misma como causa»¹⁴⁸⁴. La sustancia se pone en movimiento como relación causal, como circulación de sí misma, y la relación no es ya un mero oscilar, sino el consolidarse de la sustancia en sí misma, el reconocerse de la causa en el efecto y viceversa. Por esta razón, escribe Hegel que la causalidad ha llegado al concepto mismo, esto es, ha llevado la reflexión a reconocerse en lo que por de pronto se ponía fuera de ella, como algo opuesto y a asumir ese contenido que en un primer momento no era más que desordenada variedad multiforme. La sustancia absoluta «no se repele ya de sí, en consecuencia, como necesidad, ni se deshace como algo contingente dentro de las diferentes sustancias, exteriores unas a otras»¹⁴⁸⁵, ambos momentos, ser y

¹⁴⁸⁰ GW 11, 408 [637].

¹⁴⁸¹ en el fondo, aquí Hegel retoma esa crítica a Schelling y a los conceptos del “alma del mundo” y “punto de indiferencia” que venía de lejos a la que también dedica las últimas páginas de la Doctrina del Ser -en coherencia con el lugar dedicado ahora a la sustancia en la Doctrina de la Esencia.

¹⁴⁸² GW 11, 407 [636].

¹⁴⁸³ Realmente no se trataría ya de sustancias opuestas, sino de la sustancia realizada como relación de causalidad. «Es handelt sich nicht um zwei Substanzen, die unter gewissen Umständen kausal interagieren, sich in gewisser Hinsicht als Ursache und Wirkung zueinander verhalten, sondern die wirkende Substanz besteht in nichts anderem als der Bestimmung, Ursache zu sein» (H-P. Falk, *Die Wirklichkeit* en A. Koch, F. Schick, Friedrike (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002, p. 172).

¹⁴⁸⁴ GW 11, 408 [637].

¹⁴⁸⁵ GW 11, 409 [638]. «In sintesi, Spinoza ha il merito di pensare la sostanza come unità di essenza ed esistenza, come *causa sui*, e il limite dell’oggettivarla, di pensarla dall’esterno, a partire di un modo, da un intelletto finito. In Spinoza il soggetto si perde nella sostanza perché la sostanza non è *ab origine logos*, il pensiero in essa non ha alcun primato rispetto all’estensione, cosicché il soggetto non è ritorno in sé, ma vano disperdersi, e la sostanza, senza questo movimento di ritorno, mera identità. In altre parole, la natura in Spinoza non diviene spirito, non diviene storia come senso infine svelato della traccia logica della sostanza» (V. Morfino, *Genealogia di un pregiudizio: L’immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2016, 218). Claramente el problema de la sustancia, además que a la cuestión de una causalidad libre, hace referencia a Spinoza, como otro de los blancos polémicos que

reflexión, se constituyen como la identidad entre lo universal y lo singular, pero uno está puesto en el otro, dando lugar a la particularidad «que contiene en su unidad inmediata, por parte de lo singular, el momento de la determinidad, y por parte de lo universal, el momento de la reflexión-dentro-de-sí»¹⁴⁸⁶. Vemos que justamente a través de la interacción como justificación de la íntima conexión entre libertad y necesidad, nacen las tres partes del silogismo, como lugar en torno al que todo el material de la Lógica subjetiva ha de organizarse¹⁴⁸⁷, pero sobre todo, muestra como la reflexión, en la que vienen a confluir lo universal y lo singular, «se diferencia en esas dos, [singularidad y universalidad, entendidas como totalidades] pero como dentro de una diferencia perfectamente transparente»¹⁴⁸⁸. La reflexión se hace cargo de la particularidad como la constante mediación del material con el que se relaciona¹⁴⁸⁹; mediación pero también transformación en un cometido que no se concluye de una vez por todas¹⁴⁹⁰. Esto no implica una mala infinitud, sino más bien la necesidad de concebir el método de la reflexión como algo que ha de actuar constantemente, reiterativamente, una y otra vez, porque el contenido siempre tiende producirse de forma nueva¹⁴⁹¹. Se trata de un punto

alimentan el análisis de las categorías de la relación en la Wirklichkeit. También para una rápida pero clara exposición in situ de este aspecto cf. E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Plon, Paris, 1968, pp. 224-231.

¹⁴⁸⁶ GW 11, 409 [638].

¹⁴⁸⁷ Justamente porque en la Lógica subjetiva se explica esa profunda compenetración entre sujeto y determinaciones del pensamiento, como define de manera excelente Koch: «Nicht daß der logische Raum ein Supersubjekt gegenüber uns gewöhnlichen Subjekten wäre; aber wir sind im logischen Raum und sind Subjekte, und durch uns ist auch der logische Raum Subjekt, zumal er von Anfang an auf unsereins hin angelegt und in seinen frühen Zuständen der Keim zu beidem, Objektivem wie Subjektivem, ist.» (A. Koch, *Dasein und Fürsichsein (Die Logik der Qualität)*, en A. Koch, F. Schick (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002, pp. 27-28).

¹⁴⁸⁸ GW 11, 409 [638].

¹⁴⁸⁹ Y justamente se entra en la lógica subjetiva, saliendo de la sustancia pero incorporándola. Podríamos decir que aquí se realiza la difícil tarea de la Fenomenología de pensar la sustancia igualmente como sujeto, como parece indicar Félix Duque: «El sujeto no es algo que se añada a la sustancia: es la relación de sustancialidad misma la que, considerada completamente *sólo en sí y para sí* misma conduce necesariamente a su contrario: el *concepto* libre, liberado de toda atadura» (F. Duque, *Esencia: la alborada del sujeto en la Lógica hegeliana* en E. Maragat, *La Lógica de Hegel*, Pre-textos, Valencia, 2017, p. 96).

¹⁴⁹⁰ Y justamente esa necesidad de reiterarse sería un continuo salir de sí: «Die spekulative Logik Hegels beansprucht ihrerseits eine Unendlichkeit, die nicht das abschlußunfähige Weitermachen auf bisher betretenen Pfaden meint. Vielmehr wird ein Abschluß ins Auge gefaßt, der zwar die Kontinuität der Formbildung von Endlichkeiten nicht abrupt aussetzt, aber dennoch dieselbe nicht in "schlechte Unendlichkeit" verlaufen läßt. Der Abschluß, so hatte ich behauptet, gründet im charakteristischen Akt des Wiedererkennens des Geistes im Gang der Hervorbringung seiner endlichen Formen» (R. Bubner, *Hegels Lösung eines Rätsels*, en F. Menegoni, L. Illetterati (eds.), *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken: Hegel-Kongress in Padua und Montegrotto Terme 2001*, Klett Cotta, Stuttgart, 2004, p. 31).

¹⁴⁹¹ Es una cuestión fundamental para comprender el sentido del método sui generis de Hegel y sobre la que hemos ido dando algunas indicaciones a lo largo de nuestra investigación y que se vincula a la centralidad de la negatividad como también explica Henrich: «Diese Konsequenz gewinnt dann grundsätzliche Bedeutung, wenn man bedenkt, daß Hegels Negationstheorie gar nicht in dem theoretischen Vorgang kulminiert, in dem die Form der negativen Aussage substantiviert und in ein ontologisches Prinzip verwandelt wird. Hegels Theorie kommt zu ihren eigentlichen Thesen durch die Art und Weise, in den er

fundamental para comprender la articulación del entero sistema, y que aquí se muestra de forma en su momento más incipiente, en el primer verdadero paso hacia una reflexión que ya no está sumida en la negatividad de sí misma. La reflexión excede con respecto a sí misma, para ser una determinidad simple en sus otros, y como esta determinidad simple poder pensar el concepto, que «es el reino de la subjetividad o de la libertad»¹⁴⁹². En otras palabras, para que la reflexión sea un movimiento real ha de chocar contra algo que es real, tal como bien explica Gwendoline Jarczyk, cuando escribe que «para que yo pueda exteriorizarme, yo he de presuponer necesariamente la existencia del mundo; un mundo realmente diferente, realmente exterior, realmente otro. Un mundo autónomo. Y no de una autonomía de extranjería, que excluiría la relación; sino de una autonomía que extrae justamente su realidad de la relación en la que se encuentra puesta»¹⁴⁹³.

El cumplimiento de la reflexión, como concepto, es su reconocimiento en la necesidad, que es lo que se ha venido a dar a través del movimiento precedente¹⁴⁹⁴. Ya parece disolverse la oposición entre libertad y necesidad, lo contingente no se opone a lo necesario. El problema de esta oposición tal como era puesta por Kant carece de sentido desde este punto de vista: en primer lugar, porque la distinción entre mundo sensible e inteligible se da a nivel gnoseológico, o más exactamente fenomenológico (lo sensible y lo suprasensible se queda, recuérdese, al nivel del enfrentamiento entre dos mundos: algo superado-asumido en la relación esencial, por no hablar de la realidad efectiva), pero sobre todo porque el esfuerzo de Hegel va en la dirección de una libertad que aparece por lo pronto en el concepto mismo de causalidad, descartando, como vimos, una causalidad

von dem Gedanken der doppelten Negation Gebrauch macht» (D. Henrich, *Formen der Negation in Hegels Logik* en W. R. Beyer (hg.), *Hegel-Jahrbuch 1974. Referate des X. Internationalen Hegel-Kongresses in Moskau*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1975, p. 248).

¹⁴⁹² GW 11, 409 [638].

¹⁴⁹³ G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *Hegeliana*, PUF, Paris, 1986, p. 183 (pour que je puisse m'extérioriser, je présuppose nécessairement l'existence du monde ; un monde réellement différent, réellement extérieur, réellement autre. Un monde autonome. Non pas d'une autonomie d'étrangeté, qui exclurait la relation ; mais d'une autonomie qui tire justement sa réalité du rapport dans lequel elle se trouve posée).

¹⁴⁹⁴ Justamente podemos leer ese exceso de la reflexión como lo que permite el doble movimiento de lo Lógico. Como escribe Chiereghin, «se nel processo ricorsivo del logos l'avanzamento comporta la ristrutturazione del cammino già percorso, allora il suo andamento è costitutivamente retroattivo e la retroazione mostra di specificare il proprio operare secondo due direttrici fondamentali. Ogni avanzamento del pensiero ha innanzitutto una funzione destabilizzante nei confronti del livello anteriore, al cui interno le determinazioni logiche avevano raggiunto una forma, sia pur precaria, di equilibrio. Prendendo in prestito il lessico delle dinamiche dei sistemi complessi, potremmo chiamare questa una forma di retroazione positiva, in quanto essa impedisce la stagnazione del sistema all'interno dei risultati raggiunti e, spezzandone l'equilibrio, ne incrementa l'evoluzione. Contemporaneamente a questa funzione, la retroazione ne svolge una che potremmo chiamare negativa, di stabilizzazione del sistema, in quanto ciascun livello logico non va perduto, ma si mantiene, trasformato, nel successivo» (Franco Chiereghin, *La 'Scienza della logica' come sistema e le dinamiche del pensiero* en L. Fonnesu, L. Ziglioli (hgs.) *System und Logik bei Hegel*, Olms, Hildesheim, 2016).

meramente mecánica que al fin y al cabo se revela tautológica. La verdadera causalidad es necesariamente libre porque tiene a su base el camino necesario de la esencia y su reflexión negativa; surge con la esencia, en la manifestación de ésta como realidad efectiva, sin que sea algo que se añada después, por lo que el problema de compatibilizar los dos órdenes de causalidades es marginal. La causalidad libre no es algo que sobre en la organización de la realidad y que difícilmente encuentre su lugar en el conjunto de la organización de todo el desarrollo lógico, sino que es el modo de cerrar ese círculo de determinaciones reflexivas que se ha enriquecido progresivamente de lo más concreto y al mismo tiempo elimina la inmediatez que permanecía exterior. La causalidad libre es la libertad en obra (como ya barruntó Kant con su libertad trascendental, presente en los fenómenos pero no reducible a ellos), que se manifiesta en la realidad e incide sobre ella.

La oposición entre libertad y necesidad se resuelve si se comprende que está en juego el proyecto mismo de la filosofía, es decir, se trata de repensar al concepto de causalidad de tal forma que constituya un punto decisivo entre lo que se presenta como necesario y ya dado, y lo que aún está por darse; Hegel no busca solamente un acto libre que se salga de la serie de causas necesarias, sino que la exigencia es pensar toda causalidad en el orden de un proyecto de libertad. Por esta razón, el Concepto es el reino de la libertad, porque ahí esta exigencia tendrá su realización¹⁴⁹⁵.

7.5.3. Libertad y teleología. La Lógica del porvenir.

El problema de la libertad y la necesidad, en el que confluye gran parte del peso teórico de la Doctrina de la Esencia, encuentra su solución en esa parte de la Lógica sólo parcialmente, ya que requiere una incursión en la Doctrina del Concepto, y más exactamente en la Teleología, que cierra la sección de la Objetividad y nos conduce a la última parte, a saber, la Idea¹⁴⁹⁶. En la Doctrina de la Esencia, Hegel realiza ciertamente gran parte del trabajo ya que lleva el desarrollo de la reflexión hasta su punto más elevado,

¹⁴⁹⁵ Realización en el ámbito de la idealidad, esto es, como Concepto del [solo] concepto, y con una doble función. De hecho, en la tercera parte de la Lógica, el concepto es «logische form als auch genetische exposition seiner gehalte» (C. Bickmann, *Hegels weg in die moderne: zwischen endlichem und absolutem denken* en, A. Arndt, B. Bowman, M. Gerhard, J. Zovko (hgs.), *Hegel und die Moderne*. De Gruyter, Berlin, 2012, p. 35) o también Fleischmann, indicando, en términos de historia de la filosofía, como el pasaje de la esencia al concepto sea el paso Spinoza a Kant (J. Fleischmann, *Objektive und Subjektive Logik bei Hegel*, en H-G. Gadamer (Hg.), *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, Bouvier, Bonn, 1962, p. 47).

¹⁴⁹⁶ Dado el notable salto que hemos dado, es oportuno remitir a dos exposiciones de la sección donde está contenida la teleología, así como del problema mismo del fin: F. Duque, *Hegel: la lógica del fin cumplido*. ER 6 (Sevilla 1988), 73-96; y M. J. de Carvalho, *El análisis de Hegel del fin en la Ciencia de la Lógica* en E. Maragat, *La Lógica de Hegel*, Pre-textos, Valencia, 2017, pp. 135-178.

esto es, como vuelco especulativo donde la verdad del Ser se realiza y la negatividad de la Esencia cobra consistencia hasta poder exponerse de forma transparente en el concepto, eliminando toda posible separación entre entendimiento y razón, de kantiana memoria, así como también toda idea de elemento originario que queda inexplicado. Sin embargo, la resolución de esta tensión entre causalidad determinada y libertad encuentra una explicación más completa en la ya citada sección del Concepto, en la que podemos sobre todo comprender la proyección más práctica de lo que en la Doctrina de la Esencia parecía todavía algo implícito.

Intentemos pues ver los puntos fundamentales de estos pasajes, como colofón a nuestra problemática; en ellos, Hegel retoma explícitamente el tema de la tercera antinomia. La Teleología sigue al Mecanismo y al Quimismo y, por ende, reproduce en el nivel del Concepto la misma contraposición entre libertad y necesidad¹⁴⁹⁷, introduciendo empero la finalidad como verdadero punto de llegada de la causalidad libre. Hegel recuerda que con esta oposición de causalidades, tenemos nuevamente «la antinomia del fatalismo» que «conciérne, igualmente a la oposición, del mecanismo y la teleología, pues lo libre es el concepto dentro de su existencia»¹⁴⁹⁸. Hegel considera que la causalidad formal, expuesta y superada en la “interacción”, al final de la *Doctrina de la esencia*, encuentra su plena realización como causa final; pero al mismo tiempo, cree necesario precisar algunos puntos en torno al concepto de teleología, para no caer en algunas equivocaciones en torno a las causas finales. De hecho, es fácil asociar la idea de causa final con la idea de Dios, o bien de finalismo o determinismo que es justamente aquello que Hegel quiere evitar. Aquí se muestra de forma particularmente clara el espíritu realista del autor de la *Ciencia de la Lógica*, revindicando la posibilidad de que la causa final no sea una forma de adecuar el mundo a una representación preconcebida, sino la forma en la que la realidad misma se rehace¹⁴⁹⁹. Para Hegel, la indagación en torno a las causas, tanto

¹⁴⁹⁷ Además se podría notar otra analogía (aunque como toda analogía, siempre hay algo forzado en ella), esta vez, entre las tres partes de la doctrina del concepto y las tres partes del sistema: «Schließlich ist unter dem Aspekt der superponierten Formen festzustellen, daß die triadische Struktur des Gesamtsystems offenbar der Dreiteilung der Begriffslogik entspricht: Die "Subjektivität" ist rein ideal und korrespondiert so der *Wissenschaft der Logik* überhaupt. Die "Objektivität" nimmt in der Sphäre des Logischen schon die "Naturphilosophie" vorweg und die "Idee" analog die "Philosophie des Geistes"» (D. Wandschneider, V. Höhle, *Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 18*, Bouvier, Bonn, 1983, p. 178).

¹⁴⁹⁸ GW 12, 154 [290].

¹⁴⁹⁹ «Wahrer Idealismus ist integraler Realismus; wahrer Realismus ist sich zur Selbstaufhebung läuternde Vernichtung einer jeglichen Verfestigung endlicher Inhalte» (J. van der Meulen, *Begriff und Realität*, en H-G. Gadamer (Hg.), *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, Bouvier, Bonn, 1962, p. 132).

mecánicas como finales, ha de servir para producir verdad en torno al mundo¹⁵⁰⁰, no para ratificar lo que ya está presupuesto tal como sucedía en «la metafísica de antaño» en la que «una vez fijada tal cosa de por sí, ya puede ofrecer el mundo objetivo causas mecánicas y finales, que su existencia no es la vara de medida de lo verdadero»¹⁵⁰¹. La contraposición entre mecanismo y teleología ha de considerarse en dos niveles: por un lado, un aspecto más propiamente teórico y que concierne a la arquitectura de la Lógica, y una vez más, la relación entre el entendimiento y la razón, con las consecuentes referencias críticas a la metafísica precedente¹⁵⁰². En este sentido, también la Teleología es un momento que ha de ser superado, ya que no deja de pertenecer a la sección de la Objetividad. Por ello, Hegel escribe que «la pregunta propiamente dicha es si no será un tercero [entre mecanismo y teleología] su verdad, o si uno será la verdad del otro»¹⁵⁰³; por otro lado, en el trasfondo de la Teleología se puede leer una anticipación del obrar humano y por tanto, de la posibilidad de proyecto de la libertad del sujeto.

Si el mecanismo se muestra como algo inmanente al Objeto, «la finalidad se muestra por ahora, por lo pronto, como un algo más alto, en general como un entendimiento que determina exteriormente la variedad de Objetos mediante una unidad que es en y para sí»¹⁵⁰⁴; en un primer momento esta unidad parece ser algo meramente añadido, y éste es el reproche que comúnmente se dirigía a la teleología, como si quisiera explicar más de lo que hay en la realidad, pretendiendo que ésta funcione en vistas de un fin designado arbitrariamente. Sin embargo, precisa Hegel, ésta es solamente una interpretación parcial de la finalidad, y más exactamente de la finalidad exterior, mientras que el verdadero significado de la teleología ha de interpretarse como el obrar del concepto dentro de su existencia, esto es: «un principio de libertad que, sencillamente cierto de su autodeterminación, está absolutamente desgajado del exterior venir-a-ser-determinado,

¹⁵⁰⁰ O para engendrar un mundo, pero entendiendo a éste como «der Begriff des Gesamtzusammenhangs aller Seienden und ihrer Beziehungen» (H.H. Holz, *Das Erbe der spekulativen Philosophie* en H.F. Fulda, H.H. Holz, D. Pätzold, *Perspektiven auf Hegel*, Dinter, Köln, 1991, p. 36).

¹⁵⁰¹ GW 12, 154 [290].

¹⁵⁰² Y solamente si entendemos este plano, podemos evitar el malentendido de una teleología ingenuamente finalista y el verdadero interés de este apartado, tal como sugiere Gerhard: «Hegels Interesse an der Teleologie gründet sich vor allem auf die ihr zugrundeliegende Annahme, respektive Voraussetzung eines Verstandes überhaupt. Diese generelle Voraussetzung von Subjektivität begreift Hegel als Voraussetzung der Existenz des Begriffs, denn die Subjektivität existiert nur in der Form des Begriffes. Ob diese Voraussetzung der Existenz des Begriffs für die Teleologie gerechtfertigt ist, ist somit die für die Begriffslogik entscheidende Problematik der Teleologie». (M. Gerhard, *Hegel und die logische Frage*, De Gruyter, Berlin, 2015, p. 123).

¹⁵⁰³ GW 12, 154-155 [291].

¹⁵⁰⁴ GW 12, 156 [292].

cosa propia del mecanismo»¹⁵⁰⁵. En tal sentido la finalidad no se opone al mecanismo, sino que lo supera, pero en un primer momento aparece como algo incompleto, separado del lado orgánico del mecanismo. A propósito de finalidad interna y externa, Hegel vuelve a hablar de Kant, citando literalmente la tesis y la antítesis de la tercera antinomia de la razón pura, para luego recordar que esta oposición se vuelve a presentar de forma similar en la tercera *Crítica*¹⁵⁰⁶, a propósito del juicio teleológico. Kant, propone compatibilizar allí dos formas de juicio, a saber el determinante que está a la base de toda operación del entendimiento, tal como se expuso en la primera *Crítica*, y el juicio reflexionante, que no deriva de otro principio y surge como la tendencia a reflexionar sobre la realidad. Como sabemos, Kant no considera que ese juicio reflexionante tenga la misma validez objetiva que el determinante y lo considerará, según la definición de Hegel, como «un eslabón intermedio de enlace entre lo universal de la razón y lo singular de la intuición»¹⁵⁰⁷; pero lo que para Kant es una espontaneidad inexplicable que sólo puede tener lugar como filosofía práctica¹⁵⁰⁸, para Hegel es propiamente lo esencial: el juicio reflexionante es más pregnante que el juicio determinante, ya que éste «subsumiría meramente lo particular bajo lo universal»¹⁵⁰⁹, mientras que el juicio reflexionante articula la referencia-de-fin y permite pensar al concepto como lo universal concreto. En el concepto de finalidad, Hegel ve el esqueleto del silogismo, proyectado aquí en la forma de la objetividad. De hecho, la articulación de los momentos de la teleología avanza mediante pruebas en forma silogística, como lugar donde la libertad de la idea que está por desplegarse y la necesidad de la objetividad mecánica se entrecruzan y se funden, para dar paso a la siguiente sección. Ciertamente, ésta es una transición importante y hasta, cabría decir, definitiva, porque implica dejar atrás toda contraposición entre la objetividad y la subjetividad, ya que «el fin ha resultado como lo tercero tras el mecanismo y el quimismo; él es la verdad de estos»¹⁵¹⁰. De la estructura silogística hablaremos brevemente después, pero cabe detenerse un instante para entender en qué sentido el fin es verdad de los momentos objetivos precedentes: es su verdad porque interioriza su significado efectivamente real más allá de la descripción analítica de las causas mecánicas; diríamos pues que lo

¹⁵⁰⁵ GW 12, 157 [293].

¹⁵⁰⁶ En particular en los KU, §69-71.

¹⁵⁰⁷ GW 12, 159 [295].

¹⁵⁰⁸ «Tuttavia questo carattere concreto dell'universale trova la sua realtà oggettiva per Kant unicamente in sede pratica, dove la volontà, come principio di esecuzione dei fini e fine in sè stessa, manifesta il carattere intelligibile di una causalità irriducibile alla causalità naturale e nondimeno reale» (F. Chiareghin, *Finalità e idea della vita. La ricezione hegeliana della teleologia di Kant* en «Verifiche», 19 (1), 1990, p. 199).

¹⁵⁰⁹ GW 12, 159 [295].

¹⁵¹⁰ *Ibidem*.

orgánico en su tornarse hacia un fin cobra realmente vida, la vida del Espíritu. Hegel detallará a continuación los momentos del capítulo para impedir que este pasaje esté injustificado, pero antes hay que aceptar un presupuesto que guía el desarrollo hegeliano, a saber, que hay una primacía de lo práctico sobre lo meramente teórico. Pero ello no debe sorprendernos porque, de hecho, nos encontramos en la Doctrina del Concepto, que como vimos, es el reino de la libertad, además de representar la Lógica subjetiva¹⁵¹¹. Por tanto, la intención de Hegel es ante todo la de incluir, en su refundación del sujeto, las determinaciones de la objetividad, pero justamente para enriquecer al sujeto a través de su confrontación con lo externo que ellas representan. No es tarea de estos momentos de la Lógica describir el funcionamiento de lo natural en cuanto tal, sino mostrar su relación para con el concepto, el lugar que ocupa en él para que el sujeto, a través del fin, pueda hacerse con esa reflexión y orientarla hacia la idea.

El primer momento de la teleología comienza ahí donde Kant dejaba al juicio reflexionante, a saber, a partir del fin subjetivo, como una finalidad exterior. Escribe Hegel que «el fin es, por consiguiente, el concepto subjetivo en cuanto tendencia e impulso esenciales a ponerse exteriormente»¹⁵¹², es decir, el fin subjetivo es exterior ante la inmanencia de la objetividad porque reacciona ante ésta, se refiere negativamente a ella. El fin subjetivo ya tiene la estructura silogística pero en sí mismo, es algo abstracto como «la fuerza es sólo algo abstractamente interno mientras no se ha externalizado»¹⁵¹³; esta referencia además de ser muy ilustrativa expone bien la línea temática que surgía con el fundamento, se desarrollaba a través de la fuerza y de la causalidad y ahora va encontrar su resolución en la finalidad. Por el momento, como fin subjetivo, se mantiene ligado a la objetividad pero al mismo tiempo se proyecta como reflexión exterior. El fin subjetivo necesita salir de su universalidad abstracta, justamente porque ha de diferenciarse de la indiferencia que el mecanismo tiene frente a él; «el fin es, dentro de él mismo, el impulso de su realización»¹⁵¹⁴: hay una autoposición del fin, que queda atrapado entre el Objeto, que permanece pasivo frente a él, y el principio de reflexión que se encuentra aún

¹⁵¹¹ En tal sentido, surge aquí otro tema fundamental (que no podemos obviamente tratar), que es el del paralelismo entre el concepto hegeliano y el eidos aristotélico. Justamente la lógica subjetiva recoge las formas de la lógica clásica y, como sabemos, su nueva colocación las lleva más allá de su aspecto formal. Sin embargo, es el lugar donde Hegel se confronta también con el concepto de ἐντελέχεια. Para una reconstrucción de estos aspectos, cf. W. Nikolaus, *Begriff und absolute Methode : zur Methodologie in Hegels Denken*, Bouvier, Bonn, 1985, pp. 67-96.

¹⁵¹² GW 12, 160 [297].

¹⁵¹³ Ibidem.

¹⁵¹⁴ GW 12, 162 [298].

demasiado indeterminado. En ese impulso, el fin subjetivo se autodetermina en primer lugar como particularidad, es decir, como «un contenido que, encerrado dentro de la unidad del concepto, es aún un contenido interior»¹⁵¹⁵. La primera determinación del fin subjetivo es aún formal y su particularidad asume la forma del medio, que viene a ser un poner de lo negativo frente al Objeto exterior. «El fin, por ser finito, está necesitado de un medio para su cumplimentación: de un medio, es decir, de un término medio que tenga al mismo tiempo la figura de un estar exterior indiferente respecto al fin mismo y su cumplimentación»¹⁵¹⁶; el medio (*das Mittel*) cumple una doble función, lógica y práctica a la vez: el fin es algo interior y necesita, al igual que la fuerza, un elemento que lo solicite que lo obligue a salir de esa indiferencia inicial y además el medio es «término medio formal de un silogismo formal»¹⁵¹⁷, pero todavía como algo exterior. El enlace es exterior porque, por el momento, representa la exigencia del fin subjetivo, articulando, por ende, un silogismo formal. Sin embargo, el medio tiene la potencia negativa de la reflexión que transforma los dos extremos, fin subjetivo y Objeto, y hace de ellos una totalidad en sí. Hegel nos dice que «para el fin, que es el concepto puesto, el Objeto es por consiguiente sencillamente penetrable y receptivo a esta comunicación, porque, en sí, es idéntico a aquél»¹⁵¹⁸, pero es idéntico sólo gracias a la acción del medio que quita la indiferencia del Objeto con respecto al fin. El medio enlaza fin y Objeto y los pone como premisas del silogismo; sin embargo, al mantener aún una cierta inmediatez, la objetividad es algo presupuesto y «la actividad del fin a través del medio está, por ello, dirigida aún contra esta presuposición»¹⁵¹⁹. El medio es algo meramente reflexivo que permite unir los extremos, pero no resolverlos todavía, algo que sin embargo sucederá en el siguiente apartado, en el que la estructura silogística se saldará y el aspecto práctico del medio como herramienta destacará.

En el fin cumplido, Hegel invierte el silogismo inicial por el que el medio unía dos extremos y ahora el fin se relaciona directamente al Objeto, y lo asume a su vez como medio, sin embargo esto reproduce la teleología externa porque, el fin subjetivo no reconoce propiamente al medio, sino que lo confunde con el Objeto. Sin embargo, Hegel introduce una diferencia que corresponde a un movimiento en la estructura silogística: «que el fin se ponga en referencia mediata con el Objeto e intercale, entre éste y él, otro

¹⁵¹⁵ Ibidem.

¹⁵¹⁶ GW 12, 162-163 [300].

¹⁵¹⁷ GW 12, 163 [300].

¹⁵¹⁸ GW 12, 164 [301].

¹⁵¹⁹ Ibidem.

Objeto, puede ser visto como astucia de la razón»¹⁵²⁰. Ya no un medio reabsorbido por el Objeto de forma tal que el fin actuara directamente sobre éste, sino un medio que aparece como Objeto, siendo así verdadera mediación, un medio concreto y no puramente abstracto. Hegel aquí introduce dos elementos importantes: por un lado, hay una implícita distinción que podría definirse en los términos de poiesis y praxis. En el caso de la aplicación directa del fin sobre el Objeto, considerando la extinción del medio, la finalidad se comporta de modo poietico, es decir, considera que el fin produce un Objeto y que el medio usado para ello confluye en él sin mayor distinción. Sin embargo, esto implicaría que la misma estructura silogística de la finalidad decae porque sin el medio los dos extremos no pueden relacionarse sino externamente. Al contrario, si consideramos la relación mediata como una praxis, esto es, como una procesualidad a través de la cual el medio se presenta habiendo recogido el respecto objetivo, entonces la relación cobra una vitalidad mayor, porque el medio no es un vínculo solamente formal sino que se presenta bajo la forma del Objeto, pero sin abandonar su función principal, a saber, encadenar el fin con los varios Objetos que a su vez pueden ser medios. En este sentido, Hegel habla de astucia de la razón, y éste el segundo elemento importante: se vuelve a presentar aquí la distinción entre razón y entendimiento, ahí donde éste piensa la relación finalista de forma unilateral y formal, mientras que la razón es capaz de ver la procesualidad de la misma, percibiendo la alteración de los términos de la relación. La astucia de la razón es el medio que antepone un Objeto para que éste se desgaste en la producción de la finalidad, mientras que el medio como tal se mantiene por encima de sus extremos. Se trata de una relación que Hegel ejemplifica muy bien cuando escribe que «el arado está más cargado de honor de lo que inmediatamente lo están los placeres preparados por su medio, y que son los fines. El instrumento se conserva, mientras que los placeres inmediatos pasan y se olvidan»¹⁵²¹. Por un lado, se ve muy bien ese realismo hegeliano que puntualmente aparece en páginas fundamentales y complejas, pero además destaca la necesidad de pensar la relación de manera reiterada, en una dimensión de proyecto concreto que no puede ser separada del ámbito teórico. El arado se sitúa por encima de aquello que produce porque posee la posibilidad de volver a producirlo. El arado tiene porvenir mientras que sus frutos son consumidos y expulsados. Por ello, el fin no es un contenido determinado sino que es «su negatividad en cuanto particularidad

¹⁵²⁰ GW 12, 166 [303].

¹⁵²¹ Ibidem.

simple reflexionada dentro de sí»¹⁵²² y esa negatividad hace que la actividad teleológica represente una constante inversión de sus términos, por lo que cabe decir que dentro de dicha actividad «el final es el inicio, la consecuencia el fundamento, el efecto la causa»¹⁵²³ etc..., es decir, que cuando el fin parece realizado en realidad nuevamente se propone otro fin, y el Objeto que resulta de ese fin representa a su vez un medio y «con ello está puesto el progreso infinito de la mediación»¹⁵²⁴. Pero, ¿no nos lleva esto otra vez a una serie indefinida de causas (esta vez, finales) y efectos? Veamos las siguientes páginas que nos aclararan esta duda. En primer lugar, Hegel introduce un matiz interesante sobre los fines limitados, que son aquellos en los que tanto el objeto como el instrumento se desgastan, sufren la presión de someterse a procesos de transformación, para dar lugar a un fin, pero también esos Objetos finales a su vez se desgastan por el uso que se les da, y así progresivamente; y bien, para Hegel en todos estos casos, no se trata más que de «fines relativos, o sea que en esencia no son más que medios»¹⁵²⁵ y este es el punto de máximo desarrollo que la finalidad externa puede alcanzar, siendo aún inadecuada a la infinitud del concepto. Sin embargo, ese resultado exterior nos permite ver su verdad, el fin objetivo; pero, éste no tiene un objeto determinado, no puede pertenecer a la serie de fines y objetos, sino que es el movimiento mismo que hace posible esa relación. Sin embargo, la transición es menos suave de lo pensado ya que el resultado de toda la sección no deja de ser negativo y la verdad de la teleología es «la certeza de la inesencialidad del Objeto externo»¹⁵²⁶, pero como recordamos, reconocer su inesencialidad no significa suprimirla, sino asumirla y en última instancia convivir con ella. Ahora sabemos, que «esta reflexión, a saber que el fin es alcanzado dentro del medio, y que dentro del fin plenificado se conservan el medio y la mediación, es el resultado último de la referencia-de-fin exterior»¹⁵²⁷. Al final de la objetividad, no tenemos una supresión de lo objetivo, de lo mecánico, sino que se lo reconoce como necesario, así como igual de necesaria es la actividad de su transformación y es en este doble reconocimiento que el concepto alcanza su plenitud, «está aquí en interacción consigo mismo»¹⁵²⁸: por un lado, la verdad de la

¹⁵²² Ibidem.

¹⁵²³ GW 12, 167 [304].

¹⁵²⁴ GW 12, 168 [306].

¹⁵²⁵ GW 12, 169 [307].

¹⁵²⁶ GW 12, 171 [309].

¹⁵²⁷ Ibidem.

¹⁵²⁸ GW 12, 171 [308].

teleología, el fin objetivo, representa al concepto pero aún en la esfera de la objetividad, mientras que ya se muestra en ciernes el concepto para sí, o sea, la Idea.

La teleología ha de considerarse, por tanto, como un momento principalmente negativo, en el sentido de que, ante todo, muestra los límites de la finalidad externa, pero, aun así, en los pliegues de ésta, Hegel nos sitúa frente a la necesidad de reconocer un lugar importante al medio, pero no ya solamente como la mediación reflexiva, lógica, sino incluso en sus declinaciones más terrenales, y dado el ejemplo del arado, la expresión parece ciertamente adecuada. Claro está, que no podremos definir de una vez por todas la serie de las causas finales, porque de hecho no hay una única causa final; no hay por ende un finalidad como tal en el proceso lógico (una vez más vemos como es difícil sostener la acusación de panlogismo), como no habrá un fin de la historia en la filosofía del Espíritu. Lo que hay es una estructura de la finalidad que es objetiva, y unas finalidades que no dejan de ser subjetivas por estar constantemente mediadas y puestas en entredicho, pero esta subjetividad ya no es, como en Kant, algo peyorativo, sino que, al contrario, constituye el reconocimiento más alto de la esfera del concepto que, pasando por la Objetividad, se enriquece y se prepara para su libre despliegue¹⁵²⁹. Si traducimos los términos de la Lógica en un ámbito algo más práctico, lo que podemos ver es que el Sujeto aprende a recorrer el reino de la Objetividad, a transformarlo, a apreciar la importancia de la herramienta, pero también a convivir con esa oposición entre un Objeto y la finalidad que le atribuimos, en una resistencia que no nos permite sentirnos del todo cómodos en el mundo. Ciertamente toda la filosofía de Hegel está atravesada por esta diferencia, por esta tensión entre lo natural y lo espiritual, pero la superación de esa diferencia no puede atañer al contenido¹⁵³⁰; éste ha de mantenerse ahí incesantemente indiferente y por ello

¹⁵²⁹ Al fin y al cabo, Hegel defiende, contra Kant, la teleología porque evita la separación entre lo natural y lo espiritual; pensar la finalidad de algo natural implica ante todo revestirlo de un sentido y significado en el horizonte de la acción libre del sujeto. Por ello, «las posiciones de Kant y de Hegel son irreductibles. La posibilidad que contempla Kant de que un mecanismo dé origen a un producto organizado es para él mismo enemiga de la afirmación de la realidad, si no de la organización, al menos de la naturaleza teleológica del producto. En cambio, para Hegel el hecho de que la propia causalidad eficiente de unas piedras, ladrillos y maderas pueda mantener en pie un muro que procura protección y ayuda a preservar manifiesta que las relaciones de necesidad de la naturaleza se prestan de suyo a la realización de una orientación teleológica» (E. Maragat, *Hegel y la naturalización de la teleología* en E. Maragat, *La Lógica de Hegel*, Pre-textos, Valencia, 2017, p. 196).

¹⁵³⁰ Horstmann nos recuerda en este sentido como, a pesar de las múltiples referencias a contenidos concretos en esta sección, se trata aun del movimiento del pensamiento y de la realización del concepto; es decir, que ante todo se trata de la determinación propia de la razón. Cf. R-P. Horstmann, *Hegel über Unendlichkeit, Substanz und Subjekt* en F. Menegoni, L. Illetterati (eds.), *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken: Hegel-Kongress in Padua und Montegrotto Terme 2001*, Klett Cotta, Stuttgart, 2004, pp. 89-90.

molesto, para un sujeto que busca un anclaje en él, a pesar del rechazo que le causa. La opción de Hegel no es ciertamente ni la de fundirse en lo orgánico, ni la de ignorarlo, sino más bien la de insistir sobre su transformación, dando lugar a esa célebre segunda naturaleza, la cual empero tiene sentido sólo si la primera no es anulada. Al igual que no hay origen, tampoco hay una causa final resolutoria: las preguntas metafísicas, objeto de la teleología, sobre Dios, el alma o el mundo, ya no tienen sentido sino en el ámbito de su problematización (algo que ya había dejado claro también Kant), a lo que Hegel añade la posibilidad de que transfiguradas puedan valer en la acción práctica, pero no ya como una hipótesis, como el *als ob* kantiano, sino a partir de su inmanentización y reconfiguración en un ámbito a la vez teórico y práctico y fuertemente marcado por la acción del sujeto. Así, libertad y necesidad dejan de estar contrapuestas, porque finalmente se ha dejado atrás la oposición entre lo natural y lo espiritual: ambos elementos se entrecruzan en la experiencia de un mundo que obliga al sujeto por decidirse a pensarlo, bien sabiendo que ese fondo, profundo y nunca del todo familiar, será siempre un reto y un desafío para que el pensamiento alcance la posibilidad de desplegarse libremente.

8. Epílogo. La reflexión y el concepto de filosofía en Hegel: libertad, responsabilidad, decisión.

8.1. Introducción.

La reconstrucción de un importante segmento del pensamiento hegeliano, a través de las obras y de los escritos principales, nos ha permitido comprender la transformación de sus iniciales exigencias hasta la articulación de una dimensión sistemática adecuadamente concebida. Sin embargo, sería un ejercicio parcial y tal vez en cierta medida complaciente consigo mismo el de una reconstrucción de las varias etapas del pensamiento de Hegel sin intentar, al menos en estas páginas finales, una declinación en términos más transversales. Afrontar algunos momentos fundamentales de la filosofía hegeliana, como el surgimiento de la dialéctica, el valor de la contradicción, la evolución de la reflexión o la confrontación con las antinomias kantianas, es una tarea imprescindible para comprender ciertos problemas de la filosofía clásica alemana y más en general de la modernidad; igualmente, la línea temática escogida nos permite trazar una ulterior propuesta en torno al valor que la reflexión conlleva en la reformulación del concepto de filosofía para Hegel y para nosotros mismos. En otras palabras, la radical transfiguración del paradigma filosófico que opera Hegel en relación a la filosofía kantiana, y el decisivo vuelco transformador que ejerce en la historia del pensamiento occidental, sólo se comprenden si, además de analizar los problemas singulares con sus puntuales referencias, también nos concentramos en el sentido global en torno al concepto de filosofía, como reflexión del pensamiento sobre su propia tarea y determinación. En tal sentido, la filosofía de Hegel es un reiterado ejercicio de crítica y reafirmación de sí misma, sobre sí misma: la dialéctica como método ciertamente ha de entenderse como la producción de elementos nuevos a partir de la contraposición y la contradicción, tal como sucede en la *Lógica* e incluso en el sistema en su conjunto, con la reproposición de la naturaleza frente a la idea, pero también es oportuno que consideremos a la filosofía misma como el campo privilegiado de su aplicación. La travesía crítica que Hegel reclamaba desde sus primeras obras, de forma polémica y más bien destructiva, se articula progresivamente hacia una forma más sistemática, pero no desaparece completamente, llegando justamente a aplicarse sobre la misma forma sistemática. Entonces la reflexión metafilosófica, por así definirla, requiere de un contenido para que no sea un acto de mera vanidad y ensimismamiento, tanto para el propio Hegel como para nosotros. En tal

sentido, se puede declinar estas conclusivas reflexiones a través de tres conceptos clave, que surgen de toda la precedente investigación y que tienen por objeto la filosofía misma. Tales conceptos son *libertad*, *responsabilidad* y *decisión*, con sus respectivos correlatos en figuras lógicas como *la negatividad*, *la alteridad* y *la totalidad*.

¿En qué sentido esas figuras, por así decirlo, prácticas son correlatos de las figuras lógicas? Y bien, ante todo he de decir que mi intención preliminar es la de desvincular esos conceptos prácticos del contexto explícito de la obra de Hegel; esto es, no me ocuparé, por ejemplo, del tema de la responsabilidad en la *Filosofía del derecho*, sino que intentaré trazar un concepto de libertad, de responsabilidad y de decisión a partir del significado que tienen las correspondientes figuras lógicas en la filosofía de Hegel y en el recorrido que hemos realizado. Además, si bien articularé esta reflexión sobre algunos textos adicionales del propio Hegel (en este caso, de la Doctrina del concepto y de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*), no me detendré en dichos textos con las mismas pautas metodológicas de reconstrucción y comentario que utilicé a lo largo de los capítulos anteriores, sino que más bien los usaré de forma algo más libre para mostrar la continuidad del pensamiento de Hegel incluso más allá de los años tratados en los capítulos precedentes.

Finalmente, cabe añadir que me refiero a los conceptos de libertad, responsabilidad y decisión en su relación a la filosofía y al ejercicio de la misma; por ello, hablaré de 1) libertad *de* la filosofía, 2) responsabilidad *de* la filosofía, y 3) decisión *de* la filosofía, entendiendo el uso del genitivo subjetivo como ayuda para comprender la relación entre la lógica hegeliana y el estatuto de la filosofía, para el propio Hegel y para nosotros. Finalmente, y como conclusión de estas propuestas, intentaré contestar a una cuestión fundamental para nuestro ejercicio filosófico: *¿es posible pensar sistemáticamente?*

En todo caso, a partir de esta premisa, trataremos de confrontarnos con algunas referencias a la filosofía posterior a Hegel sobre dichos conceptos y, como recordaba, de delinear un concepto de filosofía, útil para nuestro ejercicio del pensar, que no deja de ser desde los tiempos del propio Hegel la tarea de la filosofía.

8.2. Libertad de la filosofía: la negatividad.

Probablemente, de las tres parejas de conceptos que hemos decidido tratar aquí, el binomio libertad/negatividad es el más explícito y el que más cercano se mantiene a la

reconstrucción histórico-conceptual que hemos hecho de la filosofía hegeliana; por ello, igualmente nos sirve de punto de partida para este epílogo. Si bien en extremada síntesis, es oportuno recordar cómo ya el joven Hegel, incluso en algunos de los fragmentos de Berna y Frankfurt que hemos visto, se confrontaba con la contradicción y la negatividad, articulando de este modo su crítica a la reflexión del entendimiento. Seguidamente, en Jena, aparecen referencias a la antinomia kantiana (en el *Differenzschrift*) y una elaboración bastante detallada del sentido y función del escepticismo, que culmina en el uso especulativo que de aquél se hace en la *Fenomenología del Espíritu*¹⁵³¹, por citar sólo algunos de los pasajes. Como hemos visto, progresivamente la negatividad va adquiriendo una función constructiva, hasta engendrar lo que en la *Ciencia de la Lógica* puede considerarse el “método” dialéctico, construido justamente sobre el concepto de doble negación. Una negatividad capaz de articular los contenidos de la lógica, por ser constitutiva como tal del espacio de lo Lógico (*das Logische*); de ello ya hemos dado prueba, especialmente en el análisis de los capítulos de la contradicción y del fundamento en la *Ciencia de la Lógica*. Y también hemos aludido a la entrada en la Lógica subjetiva, bautizada por Hegel como el reino de la subjetividad o de la libertad. ¿Pero en qué sentido se conjugan estos dos conceptos, libertad y negatividad, y sobre todo cómo podemos leerlos en una perspectiva sistemática?

Posiblemente, la libertad subjetiva juega un rol importante en el sentido de que es capaz de poner en movimiento ese proceso característico del conocer que es uno de los conceptos centrales, no solamente en la filosofía de Hegel, sino de la entera modernidad; recordemos aquel “principio del norte”, que Hegel en *Glauben und Wissen* atribuía a la filosofía de Kant, Fichte y Jacobi y que refiriéndose al protestantismo, aludía también a la subjetividad y con ella a la posibilidad de una libre elección, esto es, de la posibilidad del sujeto de reconfigurar su relación con el mundo. El desarrollo del sujeto de la modernidad es paralelo a la progresiva operación de asimilación de la metafísica en la lógica; asimilación cuyo primer paso es la lógica trascendental de Kant y que prosigue, tendiendo el puente definitivo hacia Hegel, con el principio del Yo absoluto de Fichte. A pesar del largo y accidentado recorrido hegeliano, si miramos las cosas desde esta perspectiva, resulta bastante claro cómo y por qué el resultado de la Lógica hegeliana

¹⁵³¹ En tal sentido, vale la pena mentar la expresión de “escepticismo consumado”, esto es, llevado a cabo, de la que Hegel nos habla en la *Vorrede* de la obra 1807.

culmine en la Lógica subjetiva, ampliamente transfigurada, y en lo que signifique ésta para la filosofía de la modernidad.

El proceso de la negatividad exige y al mismo tiempo asume la singularidad del sujeto; por ello hay que considerar con cierta cautela aquellas lecturas de la *Fenomenología del Espíritu* o de los escritos del joven Hegel que reivindican de la libertad del sujeto como tal¹⁵³². Al contrario, esa singularidad es funcional para una progresiva integración en el conjunto de lo real, siendo al mismo tiempo lo real engendrado a partir de la confrontación con la acción libre del sujeto, y en la que éste, a su vez, se genera. Por ello, a propósito de la *Fenomenología*, habría que decir que nunca se trata de una liberación *de* la conciencia (en el sentido de un genitivo subjetivo, como si la conciencia existiera *antes* de ser liberada), sino de una liberación de la filosofía misma con respecto a las particularidades unilaterales de la conciencia natural. Reunir la certeza con la verdad no es otra cosa que eliminar, los residuos de la conciencia no filosófica que impedían el acceso a un saber verdadero, comprendiendo la necesidad de esos residuos y de lo fallido, y que, en definitiva, pudieran dar lugar a un sujeto verdaderamente filosófico¹⁵³³. Por tanto, y refiriéndonos exclusivamente al itinerario fenomenológico, podríamos decir que la libertad del sujeto es justamente la negación determinada de sus particularidades (a ver si así salvamos un poco esto), como ya vimos en los momentos puntuales del capítulo 5.

También dimos noticia de la transición entre *Fenomenología* y *Lógica* y del valor que en ese pasaje tenía la negatividad para explicar el inicio de la Lógica, así como ya en la Lógica misma, sobre todo en la parte relativa a los momentos más profundos de la Doctrina de la esencia. Ahora, para intentar dar una conclusión a esta serie de razonamientos, probemos a considerar algunos momentos de la Lógica subjetiva, para ver cómo el sujeto hegeliano se realiza, finalmente libre, sobre las bases de la negatividad. En tal sentido cabe recordar la imagen del diagrama (cf. infra 7.4.1) que nos representábamos a propósito de la Doctrina de la esencia para pensar la relación entre el contenido de las figuras de la reflexión y el movimiento lógico en su conjunto y que nos

¹⁵³² En la propia *Fenomenología* es tanto inevitable como engañoso pensar en la figura del amo y el esclavo, con sus postrimerías en la interpretación marxista; sin embargo, en coherencia con las pautas interpretativas que hemos adoptado, podemos leer ese episodio como un momento de superación de la inmediatez de esa figura de la conciencia. Otro momento es el de la libertad absoluta (el Terror revolucionario) en el que Hegel deja claro que la libertad tiene sentido solamente en el conjunto de las relaciones y no en la conciencia individual.

¹⁵³³ Expresar lo verdadero no como sustancia sino al mismo tiempo y respecto como sujeto, según la intención desde la *Fenomenología*.

permitía entender en qué sentido la contradicción o la reflexión se diferenciaban entre su ser como momentos y su permanente acción a lo largo de todo el proceso del pensar. Y bien, si dijimos que en esos momentos la negatividad tocaba sus bajos más profundos, si la línea de la negatividad se acercaba a tocar fondo (en el fundamento, justamente), ahora, a partir del concepto, podemos observar cómo esa línea remonta el curso de la negatividad. Podemos considerar que hay, junto al descenso a la profundidad del reino de las sombras, una línea ascendente, positiva, que se realiza justamente en la Lógica subjetiva. La Doctrina del Concepto realiza plenamente el sentido de esa doble negación que aparecía como el núcleo del método dialéctico; no se trata, por ende, de una afirmación unilateral de la simplicidad del concepto como en la lógica formal, ya que esa singularidad del concepto está justamente basada en la negatividad que ha atravesado, cuanto de una reafirmación –constante repetición del gesto de la reflexión– de la singularidad en su conexión con la universalidad.

Veamos algunos pasajes del comienzo de la Lógica subjetiva, donde Hegel trata del concepto en general. En estas páginas, Hegel retoma el problema de la presuposición de todo el proceso de lo Lógico, considerando justamente la lógica del concepto el lugar donde “saldar” cuentas con respecto al movimiento precedente y de justificar ese *hysteron proteron* que recurría a menudo en la organización de los dos primeros libros de la Lógica. El concepto, parece decirnos Hegel, es el *télos*, el “alma”, de todo lo demás ya que en caso contrario sería una presuposición subjetiva. No, el concepto no puede ser basamento, a menos que él mismo se haya hecho tal: «en la medida en que él mismo se haya hecho basamento»¹⁵³⁴; y ello, poniéndose como terreno sobre el que corre la mediación de la esencia. Si el sentido de la esencia es el de expresarse en y como el Concepto, éste, a su vez, es el resultado del movimiento de la esencia. Dicho de este modo, parece ser un círculo vicioso, pero en realidad, este problema se supera si comprendemos el sentido de la siguiente frase de Hegel: «la lógica objetiva, que toma en consideración el ser y la esencia, constituye propiamente, en consecuencia, la exposición genética del concepto»¹⁵³⁵. La exposición genética no es otra cosa que la reconstrucción crítica y sistemática del concepto, lo que significa que a través de dicha exposición el concepto se libera de la caracterización que tenía en la lógica formal y al mismo tiempo se convierte, en el primer paso, como universalidad, para alcanzar al fin el universal concreto. En otras

¹⁵³⁴ GW 12, 11 [125].

¹⁵³⁵ *Ibidem*.

palabras, y retomando brevemente cuanto se ha dicho en el capítulo precedente, el movimiento de la negatividad ha eliminado en primer lugar la inmediatez y la exterioridad que permanecían en la Doctrina del ser; sin embargo, esta superación de la exterioridad no es otra que el movimiento en el que se recoge la multiplicidad en la unidad, mientras que en la Doctrina de la Esencia, en la reflexión, se despliegan las determinaciones de esa unidad dentro de esa misma unidad, mostrando así el movimiento de lo Lógico en su escisión y reconciliación (sólo esencial, empero). Pero a partir del fundamento, como vimos, la línea del movimiento lógico, en la *Wirklichkeit*, vuelve a enriquecerse de determinaciones, confrontándose con el problema del dualismo entre libertad y necesidad y superarlo, desembocando en el concepto. Como Hegel nota en estas páginas de la Doctrina del concepto, esa superación tiene que ver justamente con el problema de la sustancia, tal como aparece en Spinoza, pero también de la relación entre sujeto y sustancia, algo que como sabemos, es fundamental desde la *Fenomenología del Espíritu*. Trasladando el problema al nuevo contexto, pero con palabras no tan disimiles, Hegel nos lo vuelve a recordar cuando afirma que «el concepto es la verdad de la sustancia; y como el modo determinado de relación propio de la sustancia es la necesidad, la libertad se muestra como la verdad de la necesidad y como el modo de relación del concepto»¹⁵³⁶. Se resume el doble pasaje en el que se introduce la singularidad del sujeto en el centro de la sustancia, y a partir de ahí se da comienzo al giro que hace de la libertad algo que alienta en el corazón mismo de la necesidad. La verdad de la sustancia es el sujeto, pero no al revés, porque la explicitación del movimiento de la sustancia sólo se puede dar a través del sujeto, o en las palabras del propio Hegel, la sustancia es positivamente en sí, y pero para sí lo es sólo de forma negativamente autorreferencial, o sea, todavía afectada de la inmediatez del ser al que niega: «en sí, lo es en cuanto simple identidad de posibilidad y realidad efectiva, esencia absoluta que contiene dentro de sí toda realidad efectiva y posibilidad; para sí, es esta identidad en cuanto potencia absoluta, o negatividad que sencillamente se refiere a sí»¹⁵³⁷. Ahora bien, para que estos dos lados sean tomados conjuntamente es necesaria una relación, un movimiento entre ellos, y además una unidad que recoja dicha relación. Hegel aquí está retomando el capítulo de la interacción que no es otra cosa que «la revelación de que la apariencia sea apariencia»¹⁵³⁸; esto constituye el acabamiento de la sustancia, «pero este acabamiento no es ya la sustancia misma, sino

¹⁵³⁶ GW 12, 12 [126].

¹⁵³⁷ *Ibidem*.

¹⁵³⁸ GW 12, 14 [128].

una cosa más alta: el concepto, el sujeto»¹⁵³⁹. Hegel considera asimismo cómo esta transición es la única posible refutación del spinozismo. A su vez, esta génesis del concepto como salida a partir de la sustancia es la forma de resolver el vacío que dejaba la apercepción trascendental kantiana, con ese centro demasiado móvil como para no desembocar en un planteamiento antinómico.

Igualmente en la *Enciclopedia*, Hegel retoma aun más explícitamente la conexión entre sujeto, concepto y libertad. En el §160, primer párrafo de la Doctrina del Concepto, Hegel escribe que «el concepto es lo libre»¹⁵⁴⁰ y, a continuación en el siguiente párrafo, nos dice que «el transcurso del concepto ya no es pasar a otro ni aparecer en otro, sino despliegue»¹⁵⁴¹, esto es, explicitación de la determinación de su unidad en sí y para sí. La negatividad entonces vivifica las formas lógicas, porque introduce en ellas «el Espíritu vivo de lo efectivamente real»¹⁵⁴² y además las prepara para ser expresadas conceptualmente. La unidad de en sí y para sí en el concepto significa la fundamentación de un sujeto verdaderamente filosófico porque certifica la disolución de los dualismos precedentes. Sin embargo, a pesar de que a estas alturas Hegel considera esa unidad inquebrantable, gracias al recorrido precedente, no significa por ello que la negatividad haya desaparecido; al contrario, hemos de pensar que para la formación de cada concepto es necesario todo el itinerario precedente, en el que, como vimos, la negatividad es fundamental.

La negatividad permanece viva porque es la condición misma de posibilidad para que el pensamiento se siga dando, una y otra vez; esto es, para pensar la libertad del sujeto. Sin reflexión, no hay sujeto y sin sujeto no hay libertad. Por tanto, a pesar de insistir sobre la unidad del concepto¹⁵⁴³, para Hegel, el sujeto nunca deja de estar puesto en entredicho, y justamente por su propia reflexión, por el constante ejercicio del pensar. Negatividad y libertad se retroalimentan recíprocamente y garantizan la fundamentación de un sujeto filosófico.

¹⁵³⁹ Ibidem.

¹⁵⁴⁰ GW 20, 160 [349]. Sobre estos pasajes, para una reconstrucción más detallada, cf. H. F. Fulda, *Der eine Begriff als das Freie und die Manifestationen der Freiheit der Geistes* en A. Koch, F. Schick, K. Vieweg, C. Wirsing (Hgs.), *Hegel 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Meiner, Hamburg, 2014, pp. 16-24.

¹⁵⁴¹ GW 20, 160 [349].

¹⁵⁴² GW 20, 162. [351].

¹⁵⁴³ Una unidad que es, como dice Valls Plana, «transparente». Cf. R. Valls Plana, *Comentario integral a la Enciclopedia de las Ciencias filosóficas de Hegel (1830)*, Abada, Madrid, 2018, p.233.

Por tanto, la negatividad lógica está puesta al servicio de la filosofía para elaborar un modelo en el que la subjetividad encaje en la totalidad, pero que al mismo tiempo sea el lugar de la expresión y de la circulación de dicha totalidad. Así, Hegel garantiza la libertad de la filosofía manteniendo ese círculo del saber verdadero abierto y despejado de los presupuestos extraños al propio círculo, es decir de la filosofía como ciencia. Pero el alcance de este punto se entiende adecuadamente sólo si lo enlazamos con los dos siguientes.

8.3. Responsabilidad de la filosofía: la alteridad.

En el problema de la alteridad, se asume también el problema de la singularidad que hemos visto en el punto precedente, pero se añade otro problema: si la singularidad del sujeto, con su intrínseca negatividad, se pensaba como un engranaje del proceso dialéctico y un momento de la relación del pensar, ahora la alteridad añade la cuestión en torno a la posibilidad de un otro radical, de una exterioridad irreductible. Por tanto, tratar de la alteridad en la filosofía de Hegel es siempre un tema delicado, no porque falten momentos en los que se hable de lo otro¹⁵⁴⁴, sino más bien, como decíamos, porque la inexorable maquinaria de la dialéctica hegeliana, parece reducirlos a momentos que terminan viendo anulada su propia especificidad. Ésta es la conclusión a la que a menudo se llega, construyendo una imagen más bien falaz del sistema de Hegel. Para comprender la correlación entre alteridad y responsabilidad de la filosofía, es necesario avanzar dos cautelas.

En primer lugar, si bien es innegable que la alteridad o la singularidad en la filosofía de Hegel ocupan momentos determinados y tienen sentido en el conjunto de relaciones que es el sistema, habría que tener en cuenta que, junto a esa consideración, cabe tener presente lo dicho precedentemente en relación a la libertad y a la negatividad, de otro modo no se entendería el sentido que la singularidad tiene en la filosofía hegeliana.

En segundo lugar, es oportuno no hacerse expectativas equivocadas, intentando doblegar el concepto de alteridad en Hegel al de otros autores (una cautela que, por cierto, puede valer para cualquier otro de los conceptos tratados en este capítulo). Lo que cabe hacer es más bien las correspondientes al sentido general del pensamiento hegeliano: como es

¹⁵⁴⁴ Hay numerosas momentos de la alteridad en la *Fenomenología*, así como también en la *Lógica*, donde Hegel explicita la alteridad en ciertas figuras lógicas; de lo que se trata más bien aquí es de comprender su función a nivel estructural.

consabido, en el siglo XX, el concepto de alteridad es central en ciertos filósofos, como Heidegger (incluso en *Ser y Tiempo*, en los §56 y 57) y sobre todo a partir de Levinas; sin embargo, no cabe establecer una correspondencia, salvo remota y forzada, entre una figura como, por ejemplo, el rostro levinasiano y cualquiera de los momentos de la singularidad hegeliana, por la simple razón que cada uno apuesta por un presupuesto completamente diferente. Sobre la otredad, al límite de lo irreconocible, y la irrupción radical, se basa uno de los pilares de la filosofía de Levinas, mientras que sobre la relacionalidad dialéctica y sobre la ausencia de presupuestos se construye el tejido lógico hegeliano. Es, por tanto, evidente desde una confrontación, sumaria que ambas respuestas son inconciliables e incluso surge la duda de si realmente contesten a la misma pregunta. De lo que se trata, sin embargo, es de comprender si la concepción hegeliana pueda dar herramientas más eficaces a la hora de afrontar las tensiones y los problemas que la filosofía pone.

En este sentido, es oportuno hablar de la responsabilidad de la filosofía para tomarse en serio las figuras de la alteridad, no obstante, en las coordenadas hegelianas, dichas figuras sean consideradas en un ámbito relacional. Ahora se trata de buscar las figuras más radicales de esta alteridad, para Hegel, y para ello es oportuno retomar el último párrafo, tan conocido como problemático, de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, el §577, en el que Hegel concluye sus tres silogismos sobre la articulación del sistema. Según el orden habitual de la propia *Enciclopedia*, dicha articulación comienza con la Lógica, prosigue con la Naturaleza y culmina con el Espíritu; sin embargo, en esta conclusión, Hegel “juega” con una posible inversión de estas tres partes y justamente en la última de las tres combinaciones presentadas, Hegel nos presenta una insólita y fascinante resolución por varios motivos. Lo mejor que podemos hacer es comentar este párrafo.

«El tercer silogismo es la idea de la filosofía, la cual tiene *la razón que se sabe*»¹⁵⁴⁵; esta primera frase es profundamente significativa porque, además de la estructura propia del silogismo que ahora veremos, Hegel nos dice que este silogismo es la idea de la filosofía, esto es, se corresponde con lo más elevado y definitivo a lo que el proceso del saber puede aspirar. Parecería entonces que no es posible otro saber y otra realidad a partir de este punto, o bien que en este silogismo se cerraría ese círculo de círculos (del que más

¹⁵⁴⁵ GW 20, 598 [965].

adelante explicaremos algo más), que Hegel anunciaba desde el comienzo de la *Enciclopedia*. Sin embargo, a pesar de que es verdad que, en estas páginas, Hegel describe lo más cercano a la totalidad de su sistema, en realidad esta totalidad permanece abierta, gracias a la forma de este silogismo. Hegel coloca a la Lógica, que describe como «lo universal absoluto»¹⁵⁴⁶, como término medio que se escinde (*sich entzweit*) en Espíritu y Naturaleza, llevando al primero «a presuposición como proceso de la actividad subjetiva de la idea»¹⁵⁴⁷ y a la segunda «a extremo universal como proceso de la idea que está-siendo *en sí* objetivamente»¹⁵⁴⁸. El Espíritu entonces presupone a la Idea, siendo ésta, la idea, la abstracción de la concreción del Espíritu, el cual es lo real a partir de lo cual deducir las categorías lógicas de su pensabilidad, en esa interacción entre real y racional que Hegel busca a lo largo de su sistema. Mientras que, respecto a la naturaleza, Hegel reproduce un gesto similar al del final de la *Ciencia de la Lógica* cuando la idea se expedía de sí misma¹⁵⁴⁹, pero concretando el lugar al que después del proceso lógico, en sí y para sí, la idea se destina, reconociendo un lugar estructural a la alteridad, en la forma más elevada, para Hegel, de la Naturaleza¹⁵⁵⁰. La Lógica, que ha representado la máxima mediación de todas sus determinaciones, el desarrollo inmanente de sus categorías, en el culmen de su proceso, está destinada a su radical exteriorización hacia aquello que le es máximamente opuesto: lo inmediato, lo irreflexionado, lo disperso, en una palabra, la naturaleza. Ello implica la necesidad de recomenzar otra vez con todo el proceso y medirse, una vez más, con la exterioridad que se opone a la filosofía. Pero hay más: «el juzgarse de la idea en los dos fenómenos determina a éstos como manifestaciones (§575/6) *suyas* (de la razón que se sabe a sí misma)»¹⁵⁵¹. En la traducción castellana, Valls Plana añade un “desdoblándose” referido al “juzgarse de la idea”. En efecto, ese juzgarse es también un reflexionarse, un reflejarse justamente en las dos extremidades del silogismo, por lo que podemos afirmar que, juzgándose a sí misma, la idea encuentra su necesidad en su salir fuera de sí; o bien, en las conclusivas palabras de Hegel: «la idea eterna que está-siendo en y para sí, eternamente actuada como Espíritu absoluto, engendrada y disfrutada»¹⁵⁵². Esto nos indica dos cosas, la primera sobre la articulación interna del sistema: a saber, la lógica reafirma su centralidad con respecto a las otras dos

¹⁵⁴⁶ Ídem.

¹⁵⁴⁷ Ídem.

¹⁵⁴⁸ Íd.

¹⁵⁴⁹ Cf. C. Malabou, *El porvenir de Hegel*, Palinodia, Lanús, 2013, pp. 270-285.

¹⁵⁵⁰ Cf. F. Duque, *La especulación de la indigencia*, Granica, Barcelona, 1990, pp. 111-129.

¹⁵⁵¹ GW 20, 598-599 [965].

¹⁵⁵² GW 20, 599 [967, trad. ligeramente modificada].

partes del sistema, si bien, al mismo tiempo, requiere de ellas para alcanzar su verdad de manera efectivamente real. Esta centralidad es literal, en el sentido de que consiste en ocupar el espacio intermedio (y por ello central, mediador) entre dos extremos, definiendo su límite recíproco y permitiendo la relación y la circulación entre ellos. Además, Hegel nos dice que Espíritu y Naturaleza son su propia aparición, sus manifestaciones (*Erscheinungen*); esto es, lo efectivamente real requiere tener el carácter de aparición, y solamente puede llegar a él a partir de su mediación por lo Lógico. Evidentemente no se trata, por tanto, de una centralidad entendida ni como un elemento del cual deducir todo lo demás, ni tampoco como el objeto de una teleología de lo real hacia lo Lógico; todo lo contrario: la idea, para poder desdoblarse y juzgarse, está partida, dividida y por así decir desbordada, atravesada por la reflexión de la misma forma que lo estaba el sujeto al comienzo de la Lógica subjetiva, pero en un nivel superior, que incluye estructuras más amplias. Hegel muestra así, una vez más, cómo la verdad de su sistema está en la circulación e interacción de las partes y no en una rígida fijación.

Consecuentemente con esto podemos hacer otra consideración sobre la relación del sistema y lo que no está en él, esto es, sobre la relación entre la filosofía y lo que está fuera de la filosofía. En primer lugar habría que distinguir entre el contenido del sistema (en este caso de la *Enciclopedia*) y sus estructuras: el contenido no puede sino reflejar lo que para Hegel era el saber de su época y es claramente ampliable y actualizable, pero lo que nos ha de interesar es si las estructuras organizativas de ese saber son también actualizables para poder incluir y responder a las exigencias más de Hegel; es decir, en este silogismo que se corresponde con la idea de la filosofía, ¿se clausuran también las estructuras especulativas del sistema?

En nuestra opinión, la respuesta es no. Y para ello, vale la pena retomar el §15 al que aludíamos, en el que se habla del círculo de círculos. Hegel escribe que «cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo»¹⁵⁵³; las partes a las que alude Hegel son las tres partes de la Enciclopedia: Lógica, Naturaleza, Espíritu, que tienen una propia coherencia, en el sentido de que cada una de ellas corresponde a un paradójico respecto total, íntegro, de la Idea, la cual no está por ello ciertamente aislada con respecto a las demás, porque cada círculo «rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior»¹⁵⁵⁴. Es el propio automovimiento dialéctico de los momentos

¹⁵⁵³ GW 20, 22 [145].

¹⁵⁵⁴ Ibidem.

de cada círculo que lleva al mismo a su completamiento y pasar a otro. Además, si cruzamos este movimiento con la posibilidad mostrada en los silogismos finales de colocar en distinto orden las varias partes del sistema, podemos comprobar que lo otro es profundamente necesario para alcanzar en lo posible una lectura íntegra y polifacética de la totalidad del sistema. De hecho, este movimiento obliga a reconfigurar el propio concepto de totalidad. Hegel prosigue el párrafo, afirmando que «por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total»¹⁵⁵⁵. Vemos entonces reafirmada la necesidad de la singularidad para la totalidad, pero además hemos de pensar este círculo de círculos no como una unidad absorbente sino como la articulación entre los tres momentos, con su remitirse el uno con el otro. El movimiento de exteriorización de cada círculo es simultáneo por lo que ninguno de ellos descansa sobre sí mismo y ni siquiera la totalidad de los tres es algo calmado. Podríamos imaginarnos, con una imagen, estos círculos, más que como una cadena secuencial, como un engranaje de tres ruedas (algo parecido al de un reloj), cada una de las cuales se mantiene en constante presión sobre las otras y se mantienen unidas justamente por esa fuerza que ejercen recíprocamente¹⁵⁵⁶. En este sentido, vemos que ni siquiera al nivel más alto de la totalidad hay una unidad sustancial y última, sino que incluso ésta es susceptible de transformarse, siguiendo las pautas del movimiento de cada uno de sus momentos. Por tanto, realmente esa distinción entre lo que está dentro y fuera del sistema tiende a disolverse, justamente gracias a la continuada reactualización de las categorías de cada una de las partes del sistema; advertir algo que está más allá de la comprensión filosófica significa ya dar lugar a un acto del pensar para comprender ese algo e interpretarlo y así incluirlo en el sistema. Pero al mismo tiempo, el sistema se modifica, incluso en sus estructuras, para poder realizar esa inclusión.

A través del ejemplo del silogismo conclusivo de la *Enciclopedia*, podemos ver que la relación entre alteridad y responsabilidad de la filosofía muestra cómo la filosofía hegeliana se haga cargo de la alteridad, justamente, a partir del exceso del movimiento dialéctico de cada uno de sus momentos que impide que éstos se cierren sobre sí mismos. La alteridad, junto a la negatividad, permite la interrupción del proceso lógico, la

¹⁵⁵⁵ Ib.

¹⁵⁵⁶ Fuera de metáfora y como explica Jarczyk, los tres silogismos «ne sont donc pas à lire comme des totalités achevées, closes chacune sur elle-même, simplement juxtaposées à la précédente et l'annulant» (G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris, Aubier, 1980, p. 279).

necesidad de su continua reflexión de tal manera que dicho proceso no deviene algo mecánico, siendo, al contrario, puesto en entredicho siempre. Por tanto, en nuestra opinión, el pensamiento de Hegel se toma muy en serio la alteridad porque sin ella caería la arquitectura sistemática en su conjunto. Igualmente podemos considerar que, para nuestra reflexión metafilosófica, este dispositivo teórico representa una forma de concebir la responsabilidad de la filosofía, esto es, de una de las tareas que ésta tiene a la hora de pensar su estatuto y función. Otras formas de alteridad supuestamente más radicales de la historia de la filosofía (como las mentadas antes de Heidegger o Levinas) se suelen descubrir carentes a la hora encontrar las determinaciones propias del pensamiento en relación a su objeto, volviéndose esto en un límite para el pensamiento mismo; sin embargo, la alteridad tal como concebida a partir de la filosofía hegeliana, implica una exigencia al pensamiento mismo a partir de aquélla (esto es, obliga a pensarse como otro, siendo uno mismo *por* salir fuera de sí), por lo que ésta no implica una pasividad o una renuncia por parte de la filosofía, sino una función activa en la configuración del acto del pensar. Por tanto, afirmar que la filosofía se hace cargo de la alteridad significa ante todo sostener que asume la responsabilidad de incorporar dicha alteridad en su despliegue y en su ejercicio, sin dejarla como una categoría al margen de la posibilidad de ser pensada. Si recordamos las críticas que ya el joven Hegel en *Glauben und Wissen* dirigía a Kant, Fichte o Jacobi, podemos notar como, si bien en términos algo distintos, esas críticas tocaban el mismo punto, a saber, atacaban la división previa y prejudicial entre un ámbito cognoscible y otro solamente destinado a la fe y a la creencia. También en ese caso, al fin y al cabo, se interpretaba incorrectamente la alteridad, como si para respetar la otredad de lo otro hubiera simplemente que ignorarlo, O reservarlo como “el afuera”. Hegel rechaza en todo momento este indiferentismo simplista (que excluye partes de la realidad solamente porque no puede comprenderlas adecuadamente, o al revés: porque las admira demasiado como para pretender comprenderlas, pero con ello tampoco les hace un buen servicio), respetando la singularidad de los momentos, pero insertándolos en un contexto relacional complejo e interdependiente. Esto es lo que podemos resumir como la responsabilidad de la filosofía: algo que, junto a la libertad ya descrita, encontrará su cumplimiento en el siguiente apartado.

8.4. Decisión: la totalidad de la filosofía.

Como tercer elemento, y antes de explicitar la síntesis, enlazando así los dos primeros, cabe tratar de la relación entre totalidad y decisión de la filosofía. A la luz de todo nuestro recorrido, así como de los puntos considerados en este epílogo, debería resultar evidente cómo el concepto de totalidad en la filosofía de Hegel, y especialmente en lo relativo a lo Lógico, no puede ser considerado como algo cerrado, excluyente y aislado con respecto a otros conceptos determinantes como el negatividad o alteridad. Pero esto no elimina de todas formas la problematicidad, justamente porque, si bien en un sentido peculiar, el concepto de totalidad no es ajeno al pensamiento hegeliano. Los momentos precedentes, negatividad y alteridad, muestran el dinamismo de las estructuras especulativas del sistema, su inquietud perenne y su necesidad de reinventarse en cada uno de sus pasajes. La totalidad, sin embargo, parece más bien responder a una exigencia de estabilidad y cumplimiento, con el riesgo de rigidez que ello conlleva. Ahora bien, justamente pensar la totalidad junto con la negatividad y la alteridad permite salir de esa posible crítica de constitución de un todo cerrado e impermeable. Vamos a ver más de cerca de qué modo, aun así, el concepto de totalidad no pierde del todo su vigencia, sobre todo si lo asociamos a una posible definición de lo que es la decisión de la filosofía. Aquí también nos serviremos de un breve apoyo textual, en este caso, del §573 y del §574 de la *Enciclopedia*, justo antes del triple silogismo. La cuestión que aquí nos convoca, y que marca profundamente la idea de totalidad y de sistema para Hegel, es la autodefinición de su concepto, esto es, la coincidencia entre dos extremos que al principio del recorrido aparecían como separados y que, al final, se reconcilian en una relación que implica a ambos y a la vez no es ninguno de ellos. Esto es algo que sucedía ya en la *Fenomenología*, así como también en la *Lógica* y, obviamente, en la *Enciclopedia*, a saber, en estos párrafos en los que Hegel nos dice que: «la filosofía se determina a sí misma al conocimiento de la necesidad del contenido de la representación absoluta»¹⁵⁵⁷. Justamente en su punto más elevado, la filosofía presenta la coincidencia entre las formas de las que proviene: las de la subjetividad y las de la objetividad, haciendo referencia a los momentos precedentes del Espíritu absoluto: arte y religión; este cruce, que recoge también las síntesis precedentes, muestra cómo en última instancia la determinación de la filosofía sea la definición de sí misma a partir de su propio recorrido. Por ello, añade

¹⁵⁵⁷ GW 20, 581 [943].

Hegel: «este conocimiento es así el *reconocimiento* de este contenido y de su forma, y es también la *liberación* de las formas y su elevación a la forma absoluta»¹⁵⁵⁸; en otras palabras, el nivel más alto que la filosofía alcanza es la liberación de la reflexión en torno al conocimiento que su recorrido ha producido. Vemos, por tanto, que ya en las palabras de Hegel resulta bastante claro el sentido metafilosófico o autodefinitorio que la filosofía tiene; de este modo, un eventual concepto de totalidad debe, ante todo, incluir no solamente el contenido que la exposición del sistema ha ido detallando, sino también la última y más elevada reflexión sobre la relación entre la forma y dicho contenido. Si retomamos la imagen de los engranajes del reloj, aplicada al círculo de círculos, podemos entender esta relación entre el contenido en sus varios momentos y la determinación de la y para la filosofía que tenemos al final de la *Enciclopedia*. Lo que mueve y articula la relación entre las varias partes del sistema no pertenece al contenido de las mismas, pero sí que implica un acto consciente por parte de esa unidad; esto es, el concepto de filosofía implica una decisión en torno al propio estatuto: ella ha decidirse por ese movimiento entre y a través de sus partes y dicha decisión constituye además su unidad más completa y al mismo tiempo la posibilidad de su movimiento. Cómo escribe Hegel en el párrafo sucesivo, «este concepto de la filosofía es la idea que *se piensa*, la verdad que se sabe (§236), lo Lógico, con el significado de que él es la universalidad acreditada en el contenido concreto como realidad efectiva suya»¹⁵⁵⁹. Esta cita, además de ratificar la centralidad de lo Lógico en el proceso dialéctico entre las partes del sistema, nos muestra que, alcanzado el concepto de la filosofía, hay un autorreconocimiento de ésta que justamente desemboca otra vez en la exposición de las partes del sistema, pero ya como algo acreditado¹⁵⁶⁰, es decir, reafirmado no solamente en su forma como algo exterior, sino también en la interiorización de la misma. He aquí el sentido de la totalidad para Hegel: una unidad entre lo expuesto y el motor mismo de la exposición, en cuyo interior se encuentra la posibilidad misma de su reafirmación.

Ahora bien, esta decisión está también íntimamente ligada al concepto de contradicción: construir una totalidad significa, al fin y al cabo, asumir contradicciones, con el riesgo de

¹⁵⁵⁸ *Ibíd.*

¹⁵⁵⁹ GW 20, 597 [963].

¹⁵⁶⁰ Seguimos en este sentido la traducción de Valls Plana del término ya contenido en el pasaje citado. El término alemán *bewährt*, que contiene tanto el sentido de probar como de garantizar, esto es, del carácter de demostración del contenido precedente, pero también de su ser condición de posibilidad siempre abierta.

derivar elementos no coherentes de la contradicción misma¹⁵⁶¹. Pero este problema estaría neutralizado gracias al doble registro de la reflexión y de la negatividad que siempre cuestionan el primer resultado. Por otro lado, la síntesis que el pensamiento opera hasta llegar a su plena exposición se caracteriza justamente por su ser-contradictorio, mostrando la profunda necesidad que de ello ha de hacer un pensamiento sistemático.

Por tanto, la autodefinición (y autodeterminación) de la filosofía, la decisión por su propia tarea, no implica una totalidad en sentido definitivo y absolutorio¹⁵⁶², porque su tarea implica la redefinición no solamente de su contenido sino incluso de su forma, es decir, de la propia filosofía. Algo que permanece en toda la articulación del pensamiento hegeliano es de hecho su carácter dinámico, que está presente incluso en la misma totalidad. Se trata de una totalidad que está en movimiento, que se construye justamente a través de la interacción entre su representación y su retroalimentación y cuyo sentido es el de desplegarse a través y en sus momentos. Al fin y al cabo, sigue habiendo aquí algo que ya estaba presente en los años de Jena, cuando Hegel afirmaba que había que construir lo Absoluto en y para la conciencia: a saber, la capacidad de la filosofía de mantener juntas las dimensiones de lo particular y de lo universal, de la subjetividad y de la objetividad en un mecanismo que las enriqueciese recíprocamente, pero sin que ninguna de las dos desapareciera, no una unidad simple e indistinta, sino una unidad compleja y dinámica. Pero esta unidad requiere justamente de esa decisión: una decisión que mantiene abierta la relación y la renueva.

En resumen, esta decisión por reafirmar el concepto de filosofía funciona justamente a partir de la alteridad que la obliga a tener lugar, una vez más, como ejercicio del pensamiento frente a la cosa simplemente dada, como un acto de libertad que permite dar comienzo al proceso de conocer que la filosofía ha de guiar. Y esto es lo que podemos definir como un pensar sistemático.

8.5. ¿Es posible pensar sistemáticamente? Dos indicaciones: reiteración y distancia.

La pregunta de por sí es bien problemática, ante todo, porque no es del todo intuitivo lo que significa pensar sistemáticamente. Probablemente el lector, que llega a estas páginas finales habiendo seguido el hilo de la reconstrucción conceptual de los capítulos

¹⁵⁶¹ Tal como recordamos según la regla *ex contradictione sequitur quodlibet*.

¹⁵⁶² En el sentido literal de *desligar* el resultado con respecto al proceso constitutivo.

precedentes, puede entender preliminarmente el sentido de esta interrogación así como la orientación que ella toma para intentar clausurar esta investigación. Insistimos, a lo largo de todo el recorrido, sobre la operación que Hegel llevaba a cabo en la que se pretendía mantener juntos el aspecto sistemático y el crítico, mostrando como esta síntesis, antes de traducirse en un contenido determinado, había de reflejarse en unas estructuras del pensamiento que fueran las condiciones de posibilidad de todo contenido. Esta síntesis era, al fin y al cabo, el acto mismo del pensar; acto inaugural que se daba a partir del vértigo en el que el pensar se advertía. Inherente a dicho pensar, recordemos, se constituía también la reflexión justamente como contragolpe de esa relación entre pensamiento y realidad. Pero para llegar a esta conclusión, que a su vez es el comienzo de todo saber verdadero, Hegel tuvo que construir y atravesar un camino más bien largo, que pasó por la crítica a las filosofías de Kant y Fichte, el posterior distanciamiento de Schelling, la vía alternativa de la *Fenomenología del Espíritu* después de los insatisfactorios esbozos de sistema en Jena para llegar un sujeto que pudiera considerarse verdaderamente filosófico, esto es, capaz de enfrentarse a un saber que no requiriera ni de introducciones ni de presupuestos externos, en otras palabras, un saber sistemático.

La sistematicidad del saber, para Hegel y en la posible reactualización que nosotros podemos hacer, es una modalidad, una clave para interpretar la realidad y articular el saber en torno a ella. El error principal sería considerar del mismo modo las estructuras que rigen el sistema y los contenidos que específicamente Hegel nos presenta. Claro está que hay contenidos presentes en las obras sistemáticas (la Enciclopedia *in primis*) que nos resultan muy interesantes y útiles para nuestro debate filosófico; pero su carácter de sistematicidad no está en esos contenidos, sino en la relación que existe entre ellos y para con nosotros, los lectores actuales de esta propuesta filosófica. Por tanto, cuando nos proponemos pensar sistemáticamente, una vez más, no consideramos que haya que *escribir* un sistema, articulado bajo la forma enciclopédica o aun en esquemas de la metafísica prekantiana, por ejemplo. No se trata de reproducir contenidos, ni tampoco de una mera sustitución de éstos, dejando inalteradas las formas. También las estructuras se modifican, pero no por ello, abandonamos un trazo fundamental que permitió a Hegel dar lugar a esa articulación del saber, que en todo caso y sin duda fue novedoso para la época. En todo caso, se trata de comprender radicalmente los dispositivos especulativos que están a la base de esas estructuras; algo que, si así lo deseamos, podemos definir como el carácter del método del pensar hegeliano, y que deriva directamente del análisis que

hemos hecho a través de sus obras. Este método, como ya hemos ido apuntalando a lo largo de algunas partes de la investigación, no ha entenderse ni como un conjunto de reglas previas a ese pensar (algo que ya pretendía hacer la lógica subjetiva clásica) ni como una descripción externa de la unidad que encierra el saber, ni incluso, aunque a ello si se acerca algo más, como las condiciones de posibilidad del darse de la realidad, tal como concebía la filosofía trascendental kantiana, ya que incluso ésta última, a través de esa distinción, generaba una separación entre lo ideal y lo real, algo a lo que justamente Hegel quiere poner remedio. No es ninguna de estas cosas pero, de alguna manera, es todas ellas que confluyen en un concepto reflexivo sobre sí misma. Por ello decíamos que el uso que podemos hacer de la filosofía hegeliana puede ser definido como metafilosófico. Probablemente pensar sistemáticamente hoy significa pensar esa relación entre la filosofía, su tarea y los desafíos que surgen a través de lo real.

Además, hoy en día, en un mundo globalizado, interconectado e interdependiente, en una palabra, complejo, la filosofía de Hegel nos ofrece no solamente instrumentos que responden a esa complejidad (como si fuese una incitación para *decidirse, responsable y libremente*, a pensar, por retomar los tres elementos de este epílogo) y que podemos aplicar en situaciones concretas con cierta discrecionalidad por parte nuestra. Y ello, también, nos da una indicación valiosa sobre el nivel que habría que exigir al pensar filosófico. Ciertamente no podemos negar que el siglo XX (y tendencialmente también lo que llevamos de siglo XXI), en el campo filosófico, haya visto un cierto rechazo hacia las visiones sistemáticas, dentro del que el pensamiento del propio Hegel, a pesar de una cierta fuerza de la *Hegel-Forschung*, se ha visto también involucrado, tanto por las críticas innecesarias de carácter político (como pensador de la Restauración y del totalitario Estado prusiano)¹⁵⁶³ como por las características de su saber sistemático y supuestamente holístico, si es que no totalizante. No voy a entrar en las críticas puntuales sobre la figura de Hegel, ni sobre las cuestiones de los contenidos más polémicos¹⁵⁶⁴, que en definitiva demuestran, a mi entender, una comprensión superficial del autor. Pero sí me interesa intentar comprender si el mundo actual exija un pensamiento de carácter sistemático y, por tanto, si no será oportuno contrastar el extendido desdén por la filosofía, en muchos

¹⁵⁶³ Para una reconstrucción detallada del periodo y de la relación entre Hegel y su escuela con los acontecimientos históricos del siglo XIX, cf. F. Duque, *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999.

¹⁵⁶⁴ Me refiero en particular a toda crítica que concierne a los aspectos más contingentes de su filosofía, como por ejemplo, las críticas de etnocentrismo o de misoginia para las que evidentemente Hegel no elaboró respuestas que hoy en día nos puedan satisfacer.

ámbitos actuales, con la pujanza de una idea de la filosofía afín a la de Hegel. Paradójicamente, hoy en día estamos probablemente mucho más cerca de manejar una idea de mundo realmente universal que en el pasado, que en los propios tiempos de Hegel o incluso en la época de los grandes sistemas filosóficos. Es por tanto, al menos, curioso que la renuncia a una filosofía con aspiraciones universales tenga lugar cuando la complejidad, y por ende la necesidad para dar respuestas, es más elevada. La respuesta, desde un punto de vista histórico, es relativamente simple: el aumento de la complejidad mostró la inadecuación de las formas filosóficas del pasado, que en su intento de reconfiguración renunciaron a pensar esa complejidad en su conjunto, a menudo refugiándose o bien en la certeza de las ciencias exactas (y partir de ahí surgen también ciertas tendencias filosóficas, que sumariamente, podríamos definir como “analíticas”), o bien en el esfuerzo de una ética que superara los escollos de la filosofía precedente, pensando radicalmente el concepto de alteridad (algo que mentamos en las páginas precedentes). El aumento de la complejidad fue además caracterizado por algunos eventos que ciertamente no pudieron dejar indiferente a la filosofía: dos guerras mundiales, la Shoah, los totalitarismos, el colonialismo europeo, así como también los descubrimientos científicos, tecnológicos o antropológicos. Somos conscientes de la absoluta simplificación que estamos haciendo, ya que por cada uno de estos elementos caben infinitas consideraciones, pero lo que nos interesa es el movimiento de reacción por parte de la filosofía a su propia incapacidad y cuya consecuencia ha sido la ausencia de una fundamentación rigurosa y la sectorialización de los saberes, incluidos los filosóficos¹⁵⁶⁵. Ahora bien, sin abandonar la necesidad de conocimientos específicos y técnicos, es posible reivindicar la función de articulación de conjunto para la filosofía, entendiendo en tal sentido un pensar sistemático y que responde a esa exigencia de comprensión global. A partir de esta descripción sumamente general, podemos regresar a Hegel y a algunos dispositivos que merecen ser detallados un poco más.

Si retomamos los precedentes apartados de este epílogo, podemos comprender que en ese entramado de negatividad, alteridad y totalidad, se encuentran las bases para un pensar sistemático que tenga en cuenta la complejidad creciente del mundo actual. Ante todo, como se recordó en varios pasajes de esta tesis, la filosofía de Hegel vive en el constante esfuerzo de aunar subjetividad y objetividad, siendo justamente en el cruce de éstas donde

¹⁵⁶⁵ Las filosofías (y los filósofos) que requieren de demasiados genitivos para definirse probablemente eluden la cuestión central de su tarea.

podemos pensar de forma multilateral y en constante evolución; hoy en día, frente a la emergencia de reconfigurar subjetividades y construir relatos, una orientación como la hegeliana, que busca incesantemente la articulación de un sujeto filosófico, esto es, de una filosofía a través del sujeto, puede ser de gran ayuda, sobre todo porque nunca lleva a ese sujeto a su clausura, no valiendo así para cualquier construcción identitaria sino contribuyendo a estructurar solamente aquellos relatos que respeten esta característica; e igualmente no pretende determinar el mundo desde el exterior, porque como escribe Bodei, «el significado del discurso hegeliano es simplemente éste: la filosofía no puede decir abstractamente como debe ser el mundo, porque éste ya es»¹⁵⁶⁶: no hay un mundo que crear o que inventar, sino que hay interpretarlo y transformarlo y probablemente para ello un elemento como la libertad subjetiva, que es central en la filosofía del autor de la *Ciencia de la Lógica*, a pesar de ser un concepto que surge en determinadas circunstancias históricas y geográficas, puede ser considerado aún útil frente a este desafío de la globalización, porque, como vimos, justifica la acción del sujeto pero también lo pone en entredicho. Igualmente, responsabilidad y decisión son elementos clave para comprender y actuar en la complejidad actual. Ciertamente hemos de ponernos la pregunta en torno a la eficacia de la filosofía, sin pensar, por ello, que ésta haya de ser reducida a un saber aplicado, pero considerando si, justamente, a partir de un exhaustivo análisis de esa complejidad (y sin reducir demasiado la elevación especulativa), también la filosofía pueda ofrecer algunas respuestas que si no atañen a los contenidos particulares, sí que pueden dar indicaciones de conjunto, claves del pensar. En síntesis, podríamos decir que la decisión de la filosofía consiste también en ayudar a decidir(se) en un sentido práctico y político.

Finalmente, para que estas consideraciones no suenen demasiado imprecisas e indefinidas, es oportuno considerar dos elementos centrales en el movimiento de ese peculiar método hegeliano: reiteración y distancia. Estos dos conceptos han permanecido implícitos a lo largo de toda nuestra explicación sobre la filosofía de Hegel y han ido emergiendo de forma cada más explícita en estas últimas páginas, justamente a propósito del carácter metafilosófico, que resulta inherente al pensamiento sistemático de Hegel, y de las estructuras más profundas del método dialéctico que encontraban una

¹⁵⁶⁶ R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1975, p. 59 (il significato del discorso hegeliano è soltanto questo: la filosofia non può dire come deve essere astrattamente il mondo, perché esso è già).

conceptualización en los apartados precedentes, que ahora pueden ser, no solamente resumidos, sino justamente explicados en su conjunto.

Cuando decimos que el resultado de la dialéctica hegeliana nunca es cerrado, que el tejido lógico es inclusivo y que el sujeto que surge de ese proceso no es identitario, no es por hacer una mera apología de la filosofía hegeliana, sino porque observamos en las estructuras teóricas que llevan a esos resultados algunos dispositivos que garantizan esa apertura: hemos insistido sobre el poner en entredicho constante y reiterado que el método dialéctico hace sobre sí mismo, justamente atravesado por la negatividad que derivaba de la valorización que Hegel hizo del escepticismo y su creciente peso en la construcción de un proceso que permitía destruir todo aquel enfoque unilateral y rígido y, al mismo tiempo, construir, asumiendo la contradicción, algo nuevo, abierto, permeable. Ante todo, ya en la *Fenomenología del Espíritu*, se trataba de reconfigurar la relación entre sujeto-objeto, eliminando la exterioridad de la conciencia natural, pero sin dar lugar, por ello, a un sujeto seguro de sí mismo, cerrado en su propio saber, sino llevándolo al mar abierto, valga la metáfora, del pensamiento especulativo. Ahí tenemos esa negatividad, que se presenta siempre como un desafío para el sujeto, incapaz de superarla completamente, pero dando lugar siempre a una nueva configuración: el sujeto hegeliano, a pesar de ese continuo desafío, nunca es Sísifo, porque nunca vuelve al mismo punto de partida. La negatividad hegeliana, como debería resultar bastante claro a estas alturas, no es una mera negación, sino un atravesamiento, una modalidad de crear espacio. En tal sentido, hemos de constatar la paradoja del mundo actual en el que, a pesar del número creciente de diferencias y diversidades (y además del hecho de que siempre son más conocidas y difundidas), las identidades se representan a sí mismas de forma cerrada, sobre todo porque se limita el espacio en el que pueden circular, dando lugar a oposiciones unilaterales o bien a la mera yuxtaposición. Falta justamente el espacio reflexivo, en el que las determinaciones puedan articularse y no ponerse o negarse “en bloque” (o bien, en el otro extremo, completamente atomizadas, con resultado análogo) sin ninguna mediación; la crítica de Hegel a la inmediatez sería, en nuestra opinión, eficaz hoy en día porque permite articular la diferencia en un horizonte de sentido sin renunciar a la complejidad.

La responsabilidad de la filosofía se alimenta de esta negatividad, comprende a lo otro como el constante desafío, como la exigencia a sí misma de comprensión de lo otro. No es una banal asimilación, sino una operación en la que la filosofía misma se cuestiona a

partir de lo otro; por ello, hemos afirmado en varios pasajes que hablar de aplicación de este método sería completamente erróneo: no hay aplicación porque el propio método se reconfigura en cada relación, retroalimentándose de aquello con lo que se relaciona y circulando en el espacio que la negatividad garantiza. Pero, como dijimos, también hay una decisión para ese gesto de relacionarse y de abrirse a la realidad y a su comprensión; un gesto que, sin ignorar la complejidad de lo real y a la irreductibilidad de lo otro y sin cerrar ese espacio de circulación, se propone conocer, interpretar y fundamentar rigurosamente su propio objeto, esto es, lo universal a partir de su ser concreto. Y en la dialéctica de estos tres elementos, como adelantábamos, reiteración y distancia son conceptos fundamentales y plenamente constitutivos.

En primer lugar, veamos este concepto clave en todo el proceso de la lógica (y de lo Lógico) que es la reiteración. Es cierto que el proceso dialéctico que encadena las varias figuras de la lógica tiene una clara progresión, en la que además los momentos posteriores incluyen y engloban a los anteriores, pero esto no significa que una vez logrado el resultado, éste sea definitivo y se mantenga estático. En primer lugar, porque el concepto no deja de ser un resultado parcial, así como también la idea, al final de la *Ciencia de la lógica*, se expide y se entrega a lo que permanece fuera la lógica. Pero es que incluso en la *Enciclopedia*, cuando Hegel nos habla del círculo de círculos, no está haciendo otra cosa que introducir la imposibilidad de cerrar el sistema a través de la tensión que se establece entre las partes del mismo gracias a la alteridad persistente. Esa retroalimentación, de la que hablábamos, entre las estructuras de sistema y el contenido exige una reiteración por parte de aquéllas frente al contenido nuevo, pero no es simplemente una segunda “vuelta” del mismo gesto teórico sobre un contenido distinto, sino que la estructura misma se modifica en función del contenido, por lo que la reiteración involucra a ambos términos de la relación del conocer, y además pone una cuestión fundamental, a saber: si consideramos que el sustrato lógico es lo más propio del sistema, con su movimiento subterráneo, y que las estructuras lógicas se proyectan también sobre las figuras particulares de las otras partes de la filosofía, habría que preguntarse si mutando los contenidos (actualizándolos, por ejemplo, a nuestros días, o cambiando el contexto socio-político y geográfico) también habría que transformar las estructuras lógicas subyacentes, ya que de lo contrario, podríamos incurrir en una simple aplicación de lo Lógico a lo demás, de forma unilateral, que es justamente lo que intentamos evitar. Pero tampoco podemos contestar simplemente que sí, que, al igual que

las categorías de la filosofía de la historia, por poner un ejemplo, han mutado, también han de mutar las de la lógica, porque ello nos llevaría a declarar meridianamente que el valor de la filosofía de Hegel es inservible, además de conducirnos a un relativismo de escasa utilidad para cualquier propuesta filosófica. En tal sentido, habría que considerar ante todo la anterior afirmación según la cual la lógica mantiene una centralidad con respecto a las otras partes del sistema: aun siendo una cuestión problemática, dijimos que lo Lógico ocupaba un lugar de mediación, de tránsito con respecto a las otras partes, sin tener un contenido particular. Podemos decir que Hegel tiene conciencia del estatuto especial de lo Lógico que lo exime de una definición tan concreta y ligada a momentos históricos concretos, justamente porque entiende que en ese caso correría mayor riesgo de resultar obsoleto; por otro lado, esto no es suficiente para afirmar que los movimientos de lo Lógico puedan considerarse como algo universalmente válido, sin más, ignorando su génesis y evolución conceptual. Y bien, en nuestra opinión, aquí se puede retomar justamente la decisión de la filosofía, en el sentido de la necesaria inclusión de sus límites. Justamente en este contexto, se revela útil la categoría de límite, en un sentido sistemático¹⁵⁶⁷: ese límite (*Grenze* y no *Schranke*) nos indica el esfuerzo de la evolución de los movimientos especulativos, la resistencia de lo real y, por tanto, hace de ese gesto de reiteración algo concreto, calado en la realidad, algo que cuesta y que no es un mero infatuación del pensamiento. Entonces en ese límite, tomamos consciencia de que decidir es renunciar, pero también admitir y reconocer las influencias, las deudas conceptuales, los presupuestos que nos orientan y el suelo, el basamento, sobre el que apoyamos nuestra acción filosófica. Por ello, decidarnos por la centralidad de lo Lógico significa admitir su capacidad de ir más allá de los contenidos determinados y así tener un valor más duradero, aunque siempre manteniendo la atención hacia su reactualización. Ciertamente las formas lógicas no son eternas y absolutas, pero sí que son flexibles, moldeables, más de lo que en un primer momento podría parecer; justamente por ese doble registro que hemos constatado entre figuras lógicas determinadas y lo Lógico como movimiento de las estructuras, se da una autodeterminación reflexiva, en ese juego dialéctico de negatividad, alteridad y totalidad y de su constante reiteración, por el que finalmente la lógica gracias a su movimiento se enriquece y expresa de la mejor manera los contenidos determinados. Así, cuando pensamos en cómo servirnos de la filosofía de Hegel, y en particular de la

¹⁵⁶⁷ Cf. L. Illetterati, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento, 1996, pp. 36-47; también L. Mattana, *El concepto de límite como indicador de la maduración de la lógica hegeliana* en Revista Opinión Filosófica V. 6 n. 2 (2015), pp. 66-87, Porto Alegre.

Lógica, en sus diferentes andaduras, estamos ante todo planteándonos un análisis de sus mecanismos, cuestionando hasta los puntos más estructurales, y por tanto, reiteradamente, ejerciendo una crítica, no solamente a Hegel, sino también a nosotros mismos a la hora de articular nuestra praxis filosófica: «la lógica es, bajo este aspecto, la teoría de la praxis. Esto es, el pensamiento puro no es un refugio tanto cómodo como placido, hecho para escapar de las angustias de la vida cotidiana, sino que constituye más bien el corazón mismo de aquella»¹⁵⁶⁸. Al fin y al cabo, pensar la transversalidad de los elementos lógicos, con y a partir de Hegel, significa afirmar la continuidad de ciertos problemas filosóficos que se mantienen a pesar de la evolución del contexto y que han de ser retomados una y otra vez. Por todo lo anterior, podemos considerar que el concepto de reiteración es imprescindible no solamente para comprender las coherencias internas al propio Hegel, mostrando el carácter dinámico de su sistema, sino para poder dialogar con él, e igualmente pensar sistemáticamente nosotros también.

Un último concepto que quisiera tratar en relación a la pregunta sobre la posibilidad de pensar sistemáticamente es el de distancia, que está íntimamente ligado al de crítica. Si bien es cierto que la filosofía hegeliana exige al sujeto un constante ejercicio de cuestionamiento y redefinición, involucrándolo plenamente tanto en su lado teórico como en su situación fáctica, y si, por otro lado, es igualmente innegable que la lógica de Hegel busque un desarrollo lo más inmanente posible, no hay que subestimar la necesidad de la distancia para el proceder filosófico, justamente por su ser acto de crítica plena y radical. Si retomamos la precedente constatación en torno a la complejidad de nuestro mundo actual, podemos añadir un matiz que concierne la posibilidad de interpretación de esa complejidad: una de las razones por las que la complejidad se torna en algo irracionalmente complicado es la falta de espacio de circulación, de distancia. La respuesta a la complejidad ha sido y sigue siendo a menudo la aceleración constante en las medidas, la simplificación unilateral de los problemas y la fragmentación de los ámbitos de resolución, algo que en muchos casos impide encontrar soluciones eficaces, pero sobre todo, imposibilita tener una visión global de la situación, invisibilizando las relaciones y la tramas que ligán las cuestiones principales; obviamente también la filosofía y su ejercicio se han resentido de ello, renunciando a ocupar el centro de la

¹⁵⁶⁸ F. Duque, *La logique de la liberté, c'est la liberté du logique* en B. Mabilie, J-F. Kervégan (eds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS éditions, Paris, 2012, pp. 85-86 (« La logique est, sous cet aspect, la théorie de la praxis. Et c'est dire que la pensée pure n'est pas un refuge aussi commode que placide, fait pour échapper aux angoisses de la vie quotidienne, mais constitue bien plutôt le cœur même de cette dernière »).

problematicidad y a toda posibilidad de fundamentación de las estructuras y condiciones de posibilidad de lo real. En consecuencia de ello, la filosofía ha perdido su vocación universal e, incluso cuando pretende dirigir una crítica radical al tiempo presente, cae en la búsqueda de soluciones inmediatas e irreflexivas, perdiendo de vista la contradicción constitutiva de la complejidad e intentando resolverla apresuradamente. En tal sentido, para encauzar la vía de una recuperación de la visión global de las propuestas filosóficas, creo que la filosofía hegeliana nos ofrece útiles instrumentos: como ya vimos, la negatividad permitía la creación de un espacio lógico en el que podía darse la circulación de la reflexión en torno a las determinaciones de la cosa y así evitar la contraposición unilateral, para generar, con respecto a ésta, una síntesis, una salida en algo nuevo. Y si era necesario conocer el contenido determinado para enriquecer el proceso lógico, también es igualmente necesario comprenderlo desde una cierta distancia. Hegel, desde el comienzo de su propuesta filosófica, como intuición precoz, se confrontó y adversó las filosofías que ponían un límite al conocimiento racional, un más allá que fuese infranqueable para las estructuras que regían ese conocimiento, pero también entendió profundamente que el saber filosófico no puede ser la mera descripción de las cosas, la inmanencia total. Para poder ejercer una crítica, como la propia etimología del término indica, hay que distanciarse, no nos podemos perder en las cosas. Esto vale para interpretar coherentemente el sentido del pensamiento hegeliano, pero también en la búsqueda de un sentido más amplio del significado de la filosofía. Aristóteles escribió, en un pasaje muy célebre de la *Metafísica*, que «en efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza»¹⁵⁶⁹. El maravillarse (*θαυμάζειν*) constata la diferencia que nos hace sujeto, nuestro advertirnos frente al mundo, como algo íntimamente relacionado, pero también distinto y distante y, en un cierto sentido, la complejidad también consiste en asumir esa tensión que se crea entre la irreductibilidad tanto del ser interrelacionados entre nosotros y para con el mundo, como de la imposibilidad de una plena coincidencia con lo otro: nuestro ser sujeto es algo radicalmente permeable y al mismo tiempo siempre resistente hacia una definitiva disolución.

¹⁵⁶⁹ Aristóteles, *Metafísica*, Libro A, 982b [ed. castellana de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, p. 76].

Y para terminar, no solamente este epílogo, sino también la entera investigación, podemos solamente recordar el doble registro de los conceptos tratados, especialmente en estas últimas páginas. Ciertamente y ante todo, está la investigación de los capítulos precedentes con la reconstrucción de un tramo de la filosofía de Hegel, donde a través de estos últimos conceptos más transversales hemos podido comprender el sentido de un largo recorrido así como su posible utilidad para nosotros. Pero también, hay un plano del que han emergido importantes indicaciones para una reflexión metafilosófica, para comprendernos a nosotros mismos en relación con esa cosa peculiar que es el pensar y definir nuestra praxis filosófica. Al fin y al cabo, el objetivo de esta investigación era poder comprender con el máximo rigor y claridad posibles algunos puntos centrales de la filosofía clásica alemana, guiados por la convicción de su validez más allá del contexto histórico y geográfico, porque de lo que se trata no es de aprenderse algunas obras de Hegel, sino de aprender a pensar, *con* Hegel.

Conclusión.

El recorrido que nos ha traído hasta aquí se puede sintetizar en algunos puntos, que consideraremos como conclusión de este trabajo, que aun dejando muchos aspectos abiertos que se prestan para futuras líneas de investigación, ha intentado tratar coherentemente una problemática significativa para la *Hegel-Forschung*. Hemos intentado articular de manera lo más posible clara, sin renunciar a su complejidad, una serie de cuestiones fuertemente ligadas entre ellas y cuya conexión es, justamente, imprescindible para comprender el enfoque sistemático de la filosofía de Hegel. En estas últimas páginas, probaremos a resumir, en diez puntos, los momentos fundamentales de la tesis, intentando dar un fiel reflejo del trabajo realizado en detalle.

1) Das Logische, una intuición precoz.

Como se afirma desde los primeros momentos de esta tesis, la relación de Hegel con la lógica es más bien precoz. Lo hemos visto ya en los años de juventud, cuando Hegel se familiarizaba con los conceptos de contradicción o antinomia, así como en sus apuntes de los cursos jeneses, culminando en la *Reinschrift* de 1804/05, en el que, si bien con una estructura más bien compleja, Hegel no solamente mostraba sus conocimientos en torno a las formas de la lógica vigente en la época, sino también su aptitud para una profunda transformación de la misma. Por tanto, en este sentido, *das Logische* (lo Lógico: algo más alto que la lógica como disciplina) ocupa un lugar central en todo el pensamiento hegeliano, como esfera privilegiada de la acción del pensamiento, caracterizándose ya, desde los primeros años, como un complicado hilo conductor que permite también la articulación y la circulación de los demás saberes.

2) La insatisfacción hacia las soluciones schellinguianas.

Paralelamente a lo que acabamos de decir en el punto precedente, hemos de certificar que Hegel es igualmente precoz en mostrar su insatisfacción por las soluciones de Schelling o de Hölderlin. Ciertamente no podemos negar que, al menos al principio, Hegel pueda ser considerado como más cercano a las propuestas de Schelling durante el periodo de Jena, al final del cual, empero, se consuma, ya explícitamente en la *Fenomenología del Espíritu*, la separación más radical y definitiva. De todos modos, hemos podido constatar que ya en el *Differenzschrift* existen ciertas razones para argumentar una paulatina separación del paradigma de una metafísica de la sustancia o de otras soluciones que

implicaran recurrir a elementos estéticos y religiosos. Se retoma ya desde entonces al concepto y a la reflexión, si bien no siempre de forma coherente y detallada. En todo caso, podemos afirmar con seguridad que la separación de Schelling no fue inmediata, así como también hay que reconocer que la crítica de Hegel hacia Kant y Fichte fue a menudo caracterizada por una distorsión que le permitía a Hegel esconder su influencia y la progresiva asimilación de ciertas pautas teóricas en su propia filosofía.

3) Del escepticismo a la dialéctica como método especulativo.

Uno de los puntos más importantes en el análisis del periodo de Jena es la relación de Hegel con la dialéctica antigua, involucrando, por tanto, también a la filosofía griega. La confrontación surge buscando en el escepticismo antiguo una forma de pensar más radicalmente la acción del criticismo. Considerando que la crítica kantiana no habría enfocado correctamente el problema de la conciencia y de la subjetividad, Hegel busca respuestas en la dialéctica antigua: ante todo en Platón, cuyo *Parménides* es considerado como el resultado más elevado del escepticismo, pero también en Sexto Empírico o en Agripa. En la *Relación del escepticismo con la filosofía*, Hegel usa a estos autores contra el escepticismo moderno de Schulze, cuyo dogmatismo psicologista es desvelado. La transformación del escepticismo en una dialéctica que pueda tener un valor especulativo es paralela a la función que la contradicción reviste y, con ello, al cambio de un paradigma de anulación de la finitud (*Vernichtung*) a uno en el que la doble negación pueda dar acceso a una reflexión propiamente filosófica (punto 8). Esta transformación aparece ya más bien definida a partir de la *Fenomenología del Espíritu*, en la que el escepticismo no es solamente la negación de las figuras determinadas de la conciencia, sino que también articula el espacio de la progresión que parte de la conciencia hasta llegar al saber absoluto, a través de la proposición especulativa. Desde un punto de vista del sistema, tomado en su conjunto, podríamos decir que el escepticismo agota su función cuando ya entramos en el saber verdadero, esto es, a partir de la *Ciencia de la Lógica*, si bien esté presente también en ésta, pero ya como algo integrado en el método especulativo.

4) La relación entre lógica y metafísica.

Junto al punto precedente, hay que tomar en consideración la forma con la que Hegel articula la relación entre lógica y metafísica. Ciertamente, Hegel no es ajeno a la progresiva operación que la modernidad lleva a cabo en torno a estos dos ámbitos del saber filosófico y también es consciente del peso específico que, en esta transformación,

tiene la lógica kantiana. Pero seguramente es igual de evidente la voluntad de ir más allá del enfoque de la lógica trascendental y al mismo tiempo considerar la posibilidad de una metafísica, que se configure a partir del concepto de Espíritu. Desde esta premisa, surge la *Lógica y Metafísica* de 1804/05: dividida en dos partes bien diferenciadas y con perspectivas opuestas (por lo menos en las intenciones): en la primera tenemos una lógica que pretende destruir las determinaciones finitas del entendimiento, mientras en la segunda, estaríamos ya accediendo al saber verdadero, a través de la metafísica. El problema es que la cesura entre ambas partes no es tan clara como se pretendería porque la dialéctica, que en un principio tenía que ser únicamente de carácter escéptico, empieza a tener una función mayormente especulativo (sobre todo en la sección de la infinitud) y, por tanto, la propia lógica parece poder garantizar la entrada a un saber relacional en el que la exterioridad del entendimiento se reduce progresivamente. Por otro lado, la metafísica, que se divide en metafísica de la objetividad, de la subjetividad y finalmente es Espíritu absoluto, contiene a su vez una dialéctica interna que preanuncia el tema central de la *Fenomenología del Espíritu*. Hegel concibe aún en cierto sentido la contraposición entre lógica y metafísica como la oposición entre un saber objetivo y uno subjetivo, pero pensar en estos términos dicotómicos impide saldar la unidad de ambos lados y, en consecuencia, construir una arquitectura sistemática más definitiva.

5) El problema de la subjetividad.

La *Lógica y Metafísica* de Jena desarrolla y explicita lo que Hegel dejaba intuir ya desde los años anteriores, pero también deja un importante punto sin resolver, esto es, la función que la conciencia tiene en la construcción de un sistema filosófico. Como se decía en el punto precedente, antes de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel concibe la contraposición entre entendimiento y razón como marcada por la persistencia de la conciencia y parece que justamente el objetivo sea el de eliminar las trazas de la conciencia misma, como si el entendimiento finito y la conciencia natural fuesen sinónimos. La *Reinschrift* del 1804/05 sin embargo constata como haya un problema previo a la anulación de las formas de la lógica precedente y que concierne de hecho al estatuto de la conciencia; es necesario enfrentarse ante todo cómo la conciencia pueda conocer, pero no en un sentido trascendental, sino más bien explicitando la inmediatez de sus experiencias y así eliminando escépticamente su exterioridad, permitiendo que tenga lugar un conocimiento libre de presupuestos que no sean los del saber verdadero. Es a partir de esta exigencia que Hegel piensa al proyecto de la *Fenomenología del Espíritu*,

que constituye ciertamente una vía alternativa, difícilmente compatible tanto con los *Systementwürfen* de Jena que con la sucesiva organización sistemática, y que sin embargo, le permite a Hegel pulir el método dialéctico y afianzar el sentido del movimiento que desde la conciencia puede lograr el saber sistemático, alcanzando así el objetivo de poder hacer el inicio de la ciencia a partir de algo abstracto. El problema de la subjetividad encuentra una salida en la *Fenomenología* porque es en esta obra que Hegel supera algunas de las viejas contraposiciones como la de objeto-sujeto, verdad y certeza, finito e infinito, liberando las potencialidades de la negatividad en la dirección de la constitución de un pensamiento especulativo.

6) *El problema de la introducción.*

La otra cuestión presente en el Hegel de Jena (en todo el periodo, incluyendo a la *Fenomenología*) y que nos concierne de cerca es el problema de la introducción al sistema. En primer lugar, es necesario recordar como la idea que Hegel tenía de la lógica era justamente la de una introducción al saber, que, antes de la profunda revisión de la *Fenomenología*, se correspondía con la metafísica. Usar la lógica como introducción significa pensar el acceso al saber auténtico como una especie de remoción de los obstáculos que se interponen entre el estado actual de las cosas y el punto de destino elegido; desde este punto de vista, se podría leer este gesto como un retorno a algo originario, algo que acercaría Hegel a Schelling. Pero esta perspectiva no satisface ya a Hegel y le obliga a repensar también el enfoque de los esbozos de sistema de Jena y, por ende, a proyectar la *Fenomenología*. En este sentido, la obra de 1807 sustituye a la lógica precedente y se presenta, en su primera edición como primera parte del sistema, para después ser redimensionada después hasta ser considerada como introducción al mismo, si bien de vital importancia. Por tanto, para resumir los méritos de la *Fenomenología*, en cuanto imprescindible introducción al sistema, es necesario decir que a) resuelve el dualismo entre conciencia natural y conciencia filosófica; b) elimina la exterioridad del proceder del entendimiento; c) piensa conjuntamente, en un único recorrido lógico, las experiencias teóricas y las prácticas, las individuales y las colectivas; d) expone las críticas definitivas a Schelling. A través de estos puntos y como ejercicio de escepticismo consumado, según la propia expresión de Hegel, se puede llegar al verdadero sistema que empieza con la lógica; pero esta lógica llevará a cabo la asimilación de la metafísica y así podrá considerarse como primer momento del sistema, sin más presupuestos exteriores.

7) *El problema de las antinomias.*

Otro de los núcleos de nuestra investigación ha sido el de la relación de Hegel con la forma lógica de la antinomia y en particular con el ejemplo kantiano de los conflictos de la razón que se encuentran en la dialéctica trascendental en la primera *Crítica*. Si el joven Hegel se enfrentaba a la antinomia, considerándola casi a la par de una contradicción común, es la confrontación con el texto kantiano que específicamente le permite encauzar el trabajo de la *Gran Lógica* hacia la resolución de los dualismo, aún presentes en la Doctrina de la Esencia. Nuestro trabajo sobre este punto ha sido buscar los puntos en los que Hegel habla de las antinomias y compararlos con las soluciones kantianas.

Como decíamos, en el periodo de Jena e incluso antes, Hegel consideraba a la antinomia como una forma de contradicción que sin embargo estaba puesta a partir de la razón y, por tanto, en cierta medida, representaba un ejercicio de verdadera reflexión filosófica. Podríamos considerarla por tanto como una herramienta en la búsqueda de una articulación sistemática de la negatividad. Así todo, Hegel, ya en la *Propedéutica* de Nuremberg trata específicamente de las antinomias kantianas, que revelan justamente el pasaje de una lógica del entendimiento a una especulativa. Estos textos no profundizan demasiado la relación entre esta confutación de la antinomias y las demás partes de la lógica, pero lo sí que dejan bien claro es la voluntad de Hegel de superar tanto el enfoque clásica de la metafísica, como el kantiano que determinaba el concepto de la filosofía a partir de los límites de la razón. Es igualmente interesante notar que estos fragmentos de la *Propedéutica* contengan ya algunas indicaciones importantes de lo que será la *Ciencia de la Lógica*.

Y es de hecho en la *Ciencia de la Lógica*, y en particular en la Doctrina del ser y en la de la esencia, que Hegel se confronta más de cerca con las antinomias kantianas. En el primer libro de la Lógica se encuentran las críticas a las antinomias matemáticas (sobre la divisibilidad de la materia y sobre el comienzo del mundo en el tiempo y en el espacio) que no son más que unas anotaciones (*Anmerkungen*) en torno a la dialéctica de la continuidad y discreción. Aquí Hegel lanza las críticas definitivas al entendimiento kantiano y a la forma de conducir los conflictos antinómicos, no sin simplificar bastante la posición de Kant. Lo que emerge es sobre todo el distinto modo de concebir la función de la razón y, por ende, la tarea de la filosofía: ante todo, la confrontación sobre las antinomias nos habla de la diferente determinación que la acción del pensamiento ha de

tener. Pero la contribución más interesante, si bien más implícita, se da en la Doctrina de la esencia (y en particular a partir de la sección de la Apariencia), donde el dualismo que atraviesa todos los momentos de la obra hegeliana puede ser leído como una confrontación a distancia con la tercera antinomia kantiana, sobre la libertad trascendental. En el fondo, la posibilidad de fundamentar la realidad efectiva a través de las determinaciones de la reflexión se refleja en la posibilidad de una acción libre por parte del sujeto que nos permita salir de la dicotomía entre libertad y necesidad y, por ende, de la separación entre un ámbito ideal y uno concreto. La lógica puede fundamentar la realidad solamente si se supera el momento de determinación de su proceso por parte de causas externas; en otras palabras, la superación de todos los dualismos presentes en el recorrido hacia la lógica subjetiva es posible solamente si se garantiza la inmanencia del proceso lógico a través de la eliminación de todos los presupuestos ajenos a los elementos de formación de tal proceso. La solución que Kant propone es compatibilizar los dos órdenes de causalidad, pero Hegel la rechaza porque implicaría pensar una vez más una determinación externa al orden mismo de la causalidad: justamente porque la causalidad es una categoría de la lógica, ha de resolverse en el ámbito de la lógica, esto es, en la búsqueda de una unidad dada a partir del recorrido ya expuesto. Y en efecto, como punto de llegada y demostración de esta confrontación, Hegel expone el problema, ya en la Doctrina del concepto, a propósito de la teleología, en la que retoma la antinomia, pero esta vez según su formulación en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En este contexto se entiende mejor como la intención de Hegel sea la de pensar la lógica como condición de realización, como herramienta (Hegel de hecho hace el ejemplo, célebre, del arado), para que el sujeto, a estas alturas plenamente filosófico, pueda fundamentar la realidad, dando lugar a esa “segunda naturaleza”, que elimina definitivamente los presupuestos precedentes. Así la resolución de las antinomias, y sobre todo el problema de la causalidad libre, abre las puertas a la posibilidad de una lógica de la libertad.

8) *La evolución de la reflexión.*

No se comprende el sentido y el alcance de la lógica hegeliana sin investigar la evolución que el concepto de reflexión asume a lo largo del recorrido de nuestro autor; esta evolución a menudo se ha resumido bajo el rótulo de la superación de la reflexión finita. En los primeros años, la reflexión era vista por Hegel como un instrumento del entendimiento que impedía el acceso a la verdadera filosofía, pensada aún como unidad originaria, y las filosofías de Kant y Fichte eran de hecho tachadas como filosofías de la

reflexión; sin embargo, ya contemporáneamente a las declaraciones más polémicas, avanza la exigencia de una reflexión que sea realmente filosófica. Esta reflexión toma consistencia a través de la importancia siempre mayor que Hegel asigna a la contradicción y, con ella, como hemos visto, a las antinomias. Reflexión de la reflexión y doble negación proceden a la par: se trata de abrir un espacio que no es la inmediata restauración de aquello que precedía a la primera negación pero tampoco la disolución de la contraposición entre dos términos. Al contrario, una reflexión filosófica ha de ser considerada como un espacio de circulación que garantice el reenvío de las determinaciones del pensar. En esta dirección tenemos ya en la *Lógica de Jena* una anticipación decisiva con la categoría de la infinitud, donde se pasa de un ámbito de determinaciones unilaterales a un espacio relacional y reflexivo. Otro punto fundamental es la proposición especulativa en la que la reflexión no es otra cosa que el constante gesto de negación de las determinaciones finitas, que permite al sujeto recorrer todo los puntos de la proposición sin fijar ninguno de los lados. Pero la reflexión no es solamente la suspensión de las fijaciones: habría que decir también que es la estructura que incluye esta suspensión y que, a la vez, mantiene salda y móvil la relación entre sujeto y objeto. Es imprescindible insistir en el carácter estructural de la reflexión para distinguir su valor central en las estructuras teóricas de Hegel con respecto al uso determinado de la figuras de la reflexión en los momentos específicos de la *Ciencia de la Lógica*. Ciertamente, los momentos de la reflexión en la Doctrina de la esencia son fundamentales para entender la operación de superación de la inmediatez del ser, pero es necesario distinguir el plano de la exposición de las figuras determinadas de los instrumentos especulativos que generan el movimiento lógico en su conjunto, siendo uno de éstos la reflexión (y seguramente entre los más importantes). La reflexión no se agota en sus momentos tal como son presentados en el correspondiente capítulo: en esas páginas, Hegel desarrolla una confrontación con Kant y Fichte a los que asigna un lugar en los distintos pasajes desde la reflexión hasta sus propias determinaciones y al fundamento; pero la estructura de la reflexión permanece abierta porque es estructuralmente imprescindible al método dialéctico.

Así, la superación de la denominada reflexión finita corresponde a una transformación de la reflexión que, liberada del rígido esquema de la contraposición entre sujeto y objeto tal como estaba caracterizada por la filosofía crítica, puede asumir una función constitutivo en la construcción del edificio sistemático, porque articula la relación del pensar mismo.

Pensar, para Hegel, es pensar reflexivamente, porque de este modo el sujeto deviene el punto de concreción en que se da un pensamiento que asume sus propias determinaciones en relación con el objeto que es pensado.

9) *El motor subterráneo de la lógica.*

La distinción entre reflexión como momento de la Doctrina de la esencia y la reflexión como estructura teórica más amplia es análoga a la distinción que es oportuno hacer entre la lógica y *das Logische*, lo Lógico; distinción que valía ya desde los primeros años, en los que se entreveía el tejido lógico del pensamiento hegeliano más allá de los temas explícitamente tratados. Podríamos decir que lo Lógico, *das Logische*, es el motor subterráneo de la lógica, tanto en las obras de lógica (desde los cursos de Jena hasta la *Ciencia de la Lógica* y a la lógica enciclopédica) que en la arquitectura sistemática en su conjunto. En este sentido, se puede hablar de una centralidad de lo Lógico con respecto a las otras partes del sistema porque no deja de ser la condición de posibilidad de los contenidos concretos de la filosofía de la naturaleza o de la del Espíritu. En otras palabras, las estructuras lógicas están a la base de las otras figuras, justamente porque la concatenación de esas figuras se corresponde con la de los momentos de la lógica, pero en otro contexto y en otro nivel. *Das Logische* ha de ser por tanto considerado como el lugar en torno al que se articulan todas las determinaciones del pensamiento y donde se configura la conexión entre lo que es real y lo que es racional, por usar la expresión de la *Filosofía del derecho*. En cierta medida, lo lógica coincide con el concepto mismo que Hegel tiene de la filosofía porque contiene las modalidades según las que se articula el contenido concreto de las varias partes del sistema, pero representa también la reflexión sobre la función global que la filosofía en el pensarse a sí misma como sistema. Solamente desde este punto de vista entendemos como la gran síntesis de la lógica y la metafísica tenga sentido y se haya realizado a partir de la *Ciencia de la Lógica*: la lógica sale de su formalismo porque es capaz de asimilar la función y los objetos de la metafísica pero incluso en su unificación consigue pensar el espacio de la filosofía como un lugar abierto a contenidos nuevos y a la vez articulado según movimientos precisos, estructuras rigurosas que respetan el estatuto de un saber científico. *Das Logische* es, por tanto y ante todo, un espacio de organización del saber, un modo para tejer las relaciones entre los varios momentos de la realidad y también es aquello que consiente a la filosofía preservar su distancia con aquello que es simplemente dado. En otras palabras, *das Logische* se mantiene en el constante y reiterado ejercicio de la reflexión.

10) Para un concepto de filosofía: libertad, responsabilidad y decisión.

Considerando todos los puntos precedentes y estableciendo algunas fundamentales conexiones, hemos intentado trazar en el epílogo de esta investigación una posible definición del concepto de filosofía, tanto en el pensamiento de Hegel como en su posible utilidad para nuestra praxis filosófica. En otras palabras, hemos intentado, de forma más libre y general con respecto a los capítulos precedentes, una variación sobre los dispositivos lógicos en un sentido más práctico, pero siempre teniendo en cuenta que el objeto de la filosofía es la cosa del pensar y, por tanto, no se trata en ningún caso de una aplicación o una mera retraducción de estos conceptos en un sentido práctico, entendido banalmente. Hemos asociado algunas estructuras lógicas con otros conceptos más prácticos. Las parejas de conceptos son las siguientes: negatividad-libertad, alteridad-responsabilidad y totalidad-decisión. Nuestra intención es, a partir de los resultados alcanzados en la reconstrucción histórico-conceptual de los momentos precedentes, poder establecer una idea válida y transversal para usar la lógica hegeliana no solamente en el contexto de pensador alemán. Es necesario además advertir dos cosas: la primera es que también los conceptos más prácticos son tratados en un sentido más general, si bien coherente con lo afirmado precedentemente, y no específicamente en relación a pasajes textuales de la filosofía hegeliana, o al menos con menor necesidad reconstructiva; la segunda, sin embargo, tiene que ver con el objeto de referencia de estos conceptos que es siempre la filosofía. Por tanto, hemos intentado comprender que concepto de libertad para la filosofía se pueda obtener a través de la negatividad, en que modo se pueda determinar la responsabilidad de la filosofía en su hacerse cargo de la alteridad y, finalmente, si y cómo concebir un concepto de totalidad a través de la decisión de la filosofía. Todo ello en el fondo nos pone una cuestión importante, a saber, ¿podemos pensar aún sistemáticamente? Una posible respuesta es que sí, que es aún posible un pensamiento sistemático siempre que lo entendamos como un pensamiento relacional, transversal, capaz de cuestionar siempre aquello que aparece rígido y definitivo y que, por tanto, no renuncie a la complejidad de la realidad. Un concepto de filosofía que siga estas indicaciones será capaz de sacar provecho del sentido más profundo de la lógica hegeliana, y particularmente del valor de la contradicción y de la estructura de la reflexión, para enfrentarse a los desafíos, filosóficos y no sólo, que el mundo contemporáneo nos propone y para los que la filosofía ha de ser capaz por lo menos de captar la importancia y el alto nivel de complejidad.

Como el lector puede notar, los problemas expuestos no están desligados entre ellos; al contrario, están íntimamente vinculados y a menudo se encuentran reflejados en las mismas páginas de Hegel. Ha sido nuestra labor explicarlos, pero sin aislarlos, para consentir un análisis mejor pero siempre insistiendo sobre la dimensión de conjunto que es la única que nos permite realmente captar el sentido de la filosofía hegeliana y de los problemas que han ocupado nuestra atención. Consideramos igual de importante haber realizado este trabajo principalmente sobre los textos del propio Hegel para no rehuir de la complejidad que éstos nos proponen, porque en ningún caso se trataba de resumir sumariamente el contenido o de hacer un comentario literal, sino de comprender siempre lo que estaba en juego. Si hoy seguimos leyendo, estudiando, escribiendo y enseñando a Hegel es porque estamos seguros que sus palabras, difíciles e incluso, a veces, de sabor arcaico, pueden aún transmitirnos algo. Tal vez se trata del hecho de que incluso hoy en día estamos profundamente convencidos de que confrontarnos con esta actividad constante, si bien misteriosa, que es el pensar, sea algo que nos puede hacer más libres.

Conclusione.

Il percorso che ci ha portato fin qui può essere condensato in alcuni punti che porremo a titolo di conclusione, ben consci che non possiamo considerarci pienamente soddisfatti di fronte all'importanza dei problemi sollevati e dalla possibilità di trattare ancora tali problemi da diversi angoli e sfaccettature. Abbiamo voluto tracciare delle linee di congiunzione tra alcune questioni che ci sembravano importanti e che consideriamo siano ancora da trattare con acume ed attenzione. Ora proveremo a riassumere in dieci punti, cercando di offrire al lettore un sunto sintetico ma fedele del lavoro svolto lungo la tesi.

1) *Das Logische: un'intuizione precoce.*

Come si affermava sin dalle prime battute di questo lavoro, il rapporto di Hegel con la logica è piuttosto precoce. Lo abbiamo visto quando già negli anni giovanili, si familiarizzava con concetti come la contraddizione o l'antinomia, oppure negli appunti dei suoi corsi jenesi, culminando con la *Reinschrift* del 1804/05, nel quale, seppure con una struttura piuttosto complessa, Hegel non soltanto mostrava di avere conoscenza delle forme della logica di uso corrente, ma anche di voler imprimerne una trasformazione profonda. Quindi, in tal senso, *das Logische* (che sempre è qualcosa in più oltre la logica come disciplina) occupa un posto centrale in tutto il pensiero hegeliano, come campo privilegiato dell'azione del pensiero, rivelandosi già dai primi anni come il luogo che consente l'articolazione e la circolazione anche degli altri saperi.

2) *L'insoddisfazione per le soluzioni schellinghiane.*

Parallelamente a quanto detto nel punto precedente, dobbiamo osservare, in Hegel, l'altrettanto precoce insoddisfazione per le soluzioni di Schelling e anche di Hölderlin. Certamente non possiamo negare che in linea di principio, Hegel si possa considerare vicino alle proposte di Schelling durante il periodo di Jena, alla fine del quale però, ormai nella *Fenomenologia dello Spirito*, il distacco è esplicito e irreversibile. Invece abbiamo potuto rintracciare già dal *Differenzschrift* alcune ragioni per argomentare il progressivo distacco dal paradigma di una metafisica della sostanza o da altre soluzioni che evocassero il ricorso a elementi estetici o religiosi. Vi è quindi una ripresa del concetto e della riflessione abbastanza presto, sebbene non sempre in modo lineare e coerente. Ad ogni modo, quello che ci sembra un punto fermo è che il distacco da Schelling non è immediato ed imprevisto così come la critica a Kant e Fichte è caratterizzata talvolta da

una profonda distorsione che serve a Hegel per nascondere l'influsso di questi autori sulla propria evoluzione filosofica.

3) *Dallo scetticismo alla dialettica come metodo speculativo.*

Uno dei punti importanti nell'analisi del periodo jenese di Hegel è il rapporto con la dialettica antica, che coinvolge quindi anche la filosofia greca. Il confronto sorge cercando nello scetticismo antico un modo di pensare più radicalmente il criticismo. Considerando che la critica kantiana non avesse compiutamente messo a fuoco il problema della coscienza e della soggettività, Hegel cerca risposte nella dialettica antica: anzitutto Platone, il cui *Parmenide* è considerato come il più alto risultato dello scetticismo, ma anche Sesto Empirico o Agrippa. Nel *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, utilizza questi autori proprio contro lo scetticismo moderno di Schulze, di cui Hegel smaschera il suo dogmatismo psicologista. La trasformazione dello scetticismo in una dialettica che possa avere un valore speculativo va di pari passo con il ruolo che la contraddizione assume e quindi del cambio di un paradigma di annientamento di ciò che è finito (*Vernichtung*) ad uno in cui la doppia negazione possa dar accesso ad una riflessione propriamente filosofica (punto 8). Tale trasformazione appare già piuttosto definita a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*, dove lo scetticismo non nega soltanto le figure determinate della coscienza ma articola anche lo spazio di progressione che va dalla coscienza sino al sapere assoluto, attraverso la proposizione speculativa. Dal punto di vista del sistema, preso nel suo insieme, potremmo dire che lo scetticismo assolve la sua funzione quando entriamo già nel sapere vero, e cioè a partire dalla logica, sebbene pure in essa eserciti la sua attività in quanto ormai pienamente integrato nel metodo speculativo.

4) *Il rapporto tra logica e metafisica.*

Assieme al punto precedente, va considerata la forma in cui Hegel affronta il rapporto tra logica e metafisica. Certamente Hegel non è estraneo alla progressiva operazione che la modernità conduce intorno a questi due ambiti del sapere filosofico ed è anche conscio del peso specifico che, in questa trasformazione, ha la logica kantiana. Ma sicuramente è chiara la volontà di andare oltre l'impianto della logica trascendentale e nello stesso tempo rivalutare la possibilità di una metafisica, che si configuri a partire dal concetto di spirito. Da questo orientamento sorge la *Logica e Metafisica* del 1804/05: divisa in due parti ben distinte e con approcci diametralmente opposti (almeno nelle intenzioni), nella

prima abbiamo una logica che pretende distruggere le determinazioni finite dell'intelletto, mentre nella seconda avremmo già l'accesso al vero sapere attraverso una metafisica. Il problema è che la cesura tra entrambe le parti non è così chiara perché la dialettica, che in principio doveva essere soltanto di carattere scettico, inizia ad avere un ruolo maggiormente speculativo (soprattutto attraverso la sezione dell'infinità) e quindi la stessa logica sembra sancire ormai l'ingresso in un sapere relazionale nel quale l'esteriorità dell'intelletto è progressivamente ridotta. D'altro canto, la metafisica, che si divide in metafisica dell'oggettività, della soggettività e finalmente lo spirito assoluto, contiene a sua volta una dialettica interna che preannuncia il tema centrale della *Fenomenologia dello spirito*. Hegel intende ancora in un certo senso la contrapposizione tra logica e metafisica come l'opposizione tra un sapere soggettivo e uno oggettivo, ma pensare in questi termini dicotomici impedisce di saldare l'unità di entrambe e quindi costruire un'architettura sistematica più definitiva.

5) Il problema della soggettività.

La *Logica e Metafisica* di Jena sviluppa ed esplicita quanto Hegel aveva lasciato intuire negli anni precedenti, ma lasciano un punto in sospeso, ovvero, il ruolo che la coscienza ha nella costruzione di un sistema filosofico. Come si diceva nel punto precedente, prima della *Fenomenologia dello spirito*, Hegel concepisce la contrapposizione tra intelletto e ragione come segnata dalla persistenza della coscienza e sembra che appunto l'obiettivo sia quello di eliminare le tracce della coscienza medesima, come se intelletto finito e coscienza naturale fossero sinonimi. La *Reinschrift* del 1804/05 invece riscontra come vi sia un problema previo all'annientamento delle forme della logica precedente e che riguarda proprio lo statuto della coscienza come tale; è necessario affrontare innanzitutto il come la coscienza possa conoscere, ma non in senso trascendentale, bensì esplicitando l'immediatezza delle esperienze della coscienza e quindi eliminandone l'esteriorità, consentendo una conoscenza libera di presupposti che non siano quelli del vero sapere. È a partire di questa esigenza che Hegel pensa il progetto della *Fenomenologia dello spirito*, che costituisce certamente una via alternativa, difficilmente compatibile sia con i *Systementwurfen* di Jena che con il successivo impianto sistematico, che però permette ad Hegel di affinare il metodo dialettico e cogliere il senso del movimento che dalla coscienza può far giungere ad un sapere sistematico, raggiungendo lo scopo di poter fare veramente l'inizio della scienza a partire da qualcosa di astratto. Il problema della soggettività trova una via d'uscita nella *Fenomenologia* perché è in quest'opera che Hegel

supera alcune delle vecchie contrapposizioni come quella di soggetto-oggetto, verità e certezza, finito ed infinito, liberando le potenzialità della negatività nella direzione della costituzione di un pensiero speculativo.

6) *Il problema dell'introduzione.*

L'altra questione presente nello Hegel di Jena (in tutto questo periodo, inclusa la *Fenomenologia*) e che ci riguarda da vicino è il problema dell'introduzione al sistema. In primo luogo, occorre ricordare come l'idea che Hegel aveva della logica era proprio quella di un'introduzione al sapere, il quale, prima del profondo ripensamento della *Fenomenologia*, corrispondeva alla metafisica. Usare la logica come introduzione significa pensare l'accesso al sapere autentico come una sorta di rimozione degli ostacoli che si frappongono tra lo stato attuale delle cose e il punto d'arrivo prescelto; in tal senso si potrebbe quindi leggere quest'operazione come un ritorno a qualcosa di originario, che sarebbe vicino, almeno in parte e ancora nei primi anni di Jena, all'influsso di Schelling. Ma questa prospettiva non soddisfa del tutto Hegel, obbligandolo a ripensare anche l'impostazione degli abbozzi di sistema di Jena e quindi a progettare la *Fenomenologia*. In tal senso, l'opera del 1807 sostituisce la logica precedente e si presenta, nella prima edizione come prima parte del sistema, per poi veder ridimensionato il suo ruolo a introduzione al sistema medesimo, per quanto di fondamentale importanza. Quindi, per riassumere i meriti della *Fenomenologia* in quanto imprescindibile introduzione al sistema, occorre dire che a) risolve il dualismo tra coscienza naturale e coscienza filosofica; b) elimina l'esteriorità del procedere dell'intelletto; c) pensa insieme, in un unico percorso logico, le esperienze teoretiche e quelle pratiche, quelle individuali e quelle collettive; d) muove le critiche definitive a Schelling. Attraverso questi punti e come esercizio di scetticismo compiuto, secondo l'espressione di Hegel, si può approdare nel vero sistema che comincia con la logica; ma questa logica porterà a termine l'assimilazione della metafisica e quindi potrà porsi come primo momento del sistema, senza altri presupposti esterni.

7) *Il problema delle antinomie*

Un altro tra i nuclei della nostra ricerca è stato quello del rapporto di Hegel con la forma logica dell'antinomia ed in particolare con l'esempio kantiano dei conflitti della ragione che si trovano nella dialettica trascendentale della prima *Critica*. Se il giovane Hegel affrontava l'antinomia, considerandola quasi alla pari di una contraddizione generica, è il

confronto con il testo kantiano che specificamente gli consente di incardinare gran parte del lavoro della Grande Logica verso la risoluzione dei dualismi, ancora presenti nella Dottrina dell'essenza. Il nostro lavoro su questo punto è stato rintracciare i punti in cui Hegel parla delle antinomie e confrontarli anche con le soluzioni kantiane.

Come dicevamo, nel periodo di Jena e ancor prima, Hegel considera l'antinomia come una forma di contraddizione che però è già posta dalla ragione e quindi in certa misura rappresenta un esercizio di vera riflessione filosofica. Potremmo considerarla quindi come uno dei tasselli nella ricerca di un'articolazione sistematica della negatività. Invece già nella *Propedeutica* di Norimberga, Hegel inserisce un trattamento specifico della antinomie kantiane, che rivelano proprio il passaggio da una logica dell'intelletto ad una speculativa. Questi testi non approfondiscono troppo il rapporto tra questa confutazione delle antinomie con le altre parti della logica, ma quel che resta piuttosto chiaro è la volontà di Hegel di superare sia l'approccio classico della metafisica, sia quello kantiano che determinava il concetto della filosofia a partire dai limiti della ragione. È comunque interessante notare come questi frammenti della *Propedeutica* contengano già alcune indicazioni importanti su quel che sarà la *Scienza della Logica*.

Proprio nella *Scienza della Logica*, ed in particolare nella Dottrina dell'essere e in quella dell'essenza, Hegel si confronta più serratamente con le antinomie kantiane. Nel primo libro della Logica si trova la critica alle antinomie matematiche (sulla divisibilità della materia e sul cominciamento del mondo nel tempo e nello spazio) che sono ridotte a *Anmerkungen* intorno alla dialettica di continuità e discrezione. Qui Hegel sferra i colpi definitivi all'intelletto kantiano e al modo di condurre i conflitti antinomici, non senza appiattire abbastanza la posizione e le vere intenzioni di Kant. Quel che emerge è soprattutto il diverso modo di intendere il ruolo della ragione e quindi il compito della filosofia: innanzitutto il confronto sulle antinomie ci parla della diversa determinazione che l'azione del pensiero deve avere. Ma il confronto più interessante, seppure maggiormente implicito, lo si ha lungo tutto il libro della Dottrina dell'essenza (ed in particolar modo a partire dalla sezione dell'apparenza), dove il dualismo che attraversa tutti i momenti dell'opera hegeliana può essere letto come un confronto a distanza con la terza antinomia kantiana, quella sulla libertà trascendentale. In fondo, la possibilità di fondare la realtà effettuale attraverso le determinazioni della riflessione si rispecchia nella possibilità di un'azione libera da parte del soggetto che permetta di uscire dalla dicotomia tra libertà e necessità e quindi dalla separazione tra un ambito ideale e uno concreto. La

logica può fondare la realtà soltanto se si supera il momento della determinazione del suo processo da parte di cause esterne; in altre parole, il superamento di tutti i dualismi presenti nel percorso verso la logica soggettiva è possibile soltanto se si garantisce l'immanenza del processo logico attraverso l'eliminazione di tutti i presupposti estranei agli elementi di formazione di tale processo. La soluzione che Kant propone di rendere compatibili i due ordini di causalità viene scartata da Hegel perché implicherebbe pensare ancora una determinazione esterna all'ordine stesso della causalità: proprio perché la causalità è una categoria della logica, essa deve risolversi nell'ambito della logica, quindi nella ricerca di un'unità data a partire dal percorso già affrontato. Proprio come punto d'arrivo e dimostrazione di questo confronto, Hegel esplicita il problema, ormai nella Dottrina del concetto, a proposito della teleologia, dove riprende l'antinomia ma così come presentata nella *Critica della facoltà di giudizio*. In questo contesto si capisce meglio come l'intenzione di Hegel sia quella di pensare la logica come condizioni di effettualizzazione, come strumento (Hegel infatti fa l'esempio dell'aratro), affinché il soggetto, ormai propriamente filosofico, possa fondare la realtà, dando luogo a quella celebre "seconda natura" che elimina definitivamente i presupposti precedenti. Così la risoluzione delle antinomie, e soprattutto del problema della libera causalità, apre le porte alla possibilità di una logica come libertà.

8) *L'evoluzione della riflessione.*

Non si capisce il senso e la portata della logica hegeliana senza indagare l'evoluzione che il concetto di riflessione assume lungo il percorso del nostro autore e che spesso è stata riassunta sotto il problema del superamento della riflessione finita. Nei primi anni, la riflessione era vista da Hegel come uno strumento dell'intelletto che impediva l'accesso alla vera filosofia, pensata ancora come un'unità originaria, e le filosofie di Kant e Fichte erano infatti bollate come filosofie della riflessione; invece, già contemporaneamente alle esternazioni più polemiche, si fa avanti l'esigenza di concepire una riflessione che sia veramente filosofica. Questa riflessione prende forma attraverso il peso sempre crescente che Hegel assegna alla contraddizione e quindi anche, come abbiamo appena visto, alle antinomie. Riflessione della riflessione e doppia negazione vanno di pari passo: si tratta di aprire uno spazio che non è l'immediato ripristino di ciò che precedeva la prima negazione ma nemmeno l'azzeramento della contrapposizione tra due termini. Piuttosto una riflessione filosofica deve essere considerata come uno spazio di circolazione, che garantisce il rinvio delle determinazioni del pensare. In questa direzione abbiamo già un

decisivo anticipo nell'infinità della *Logica* di Jena, dove si passa dall'ambito di determinazioni unilaterali ad uno spazio relazionale e riflessivo. Un altro punto decisivo è la proposizione speculativa nella quale la riflessione non è altro che il costante gesto di negazione delle determinazioni finite, consentendo al soggetto di percorrere tutti i punti della proposizione senza fissare nessuno dei lati. Ma la riflessione non è soltanto la sospensione di queste fissità: piuttosto andrebbe detto che è la struttura che include questa sospensione ma nel contempo mantiene salda ma anche mobile la relazione tra soggetto e oggetto. È opportuno insistere sul carattere strutturale della riflessione per distinguere il suo valore centrale nelle strutture teoretiche di Hegel con rispetto all'uso determinato delle figure legate alla riflessione che si trovano nella *Scienza della Logica*. Certamente, come abbiamo detto, i vari momenti della riflessione nella dottrina dell'essenza sono fondamentali per capire l'operazione di superamento dell'immediatezza dell'essere, ma occorre distinguere il piano dell'esposizione delle figure dagli strumenti speculativi che generano tutto il movimento logico, tra i quali la riflessione è probabilmente uno dei più importanti. La riflessione non si esaurisce quindi nei suoi momenti così come presentati nel corrispondente capitolo: in quelle pagine, Hegel sviluppa un confronto con Kant e Fichte ai quali assegna un luogo nei diversi passaggi dalla riflessione verso le determinazioni della propria riflessione e quindi al fondamento, ma la struttura della riflessione permane aperta perché è del tutto confacente al metodo dialettico stesso.

Quindi, il cosiddetto superamento della riflessione finita corrisponde con una trasformazione della riflessione che, liberata dal rigido schema della contrapposizione tra soggetto e oggetto così com'era caratterizzata nella filosofia critica, può assumere un ruolo costitutivo nella costruzione dell'edificio sistematico, perché articola la relazione del pensare stesso. Pensare, per Hegel, è pensare riflessivamente, perché in questo modo il soggetto diventa il punto di concrezione nel quale vi è un pensiero che assume le proprie determinazioni nel rapporto con l'oggetto che è pensato.

9) *Il motore sotterraneo della logica.*

La distinzione tra la riflessione come momento della Dottrina dell'essenza e la riflessione come struttura teoretica più ampia è analoga alla distinzione che occorre fare tra la logica e *das Logische*; distinzione che valeva sin dai primi anni, nei quali s'intravedeva il tessuto logico del pensiero hegeliano al di là del fatto che i temi di logica non fossero trattati esplicitamente. Potremmo dire che *das Logische* è il motore sotterraneo della logica, sia

nelle opere di logica (dai corsi jenesi alla *Scienza della Logica* e alla logica enciclopedica) che nell'architettura sistematica nel suo insieme. In tal senso, si può parlare di una centralità della logica con rispetto alle altre parti del sistema (sempre che intendiamo la logica come *das Logische*) perché essa è sempre la condizione di possibilità dei contenuti concreti della filosofia della natura o di quella dello spirito. In altre parole, le strutture logiche sono presenti alla base delle altre figure, proprio perché la concatenazione di quelle figure corrisponde con quella dei momenti della logica, ma in un altro contesto e su un altro livello. *Das Logische* deve essere quindi considerato come il luogo intorno al quale si articolano tutte le determinazioni del pensiero e dove si configura la connessione tra ciò che reale e ciò che è razionale, per dirlo con l'espressione della *Filosofia del diritto*. In certa misura, *das Logische* coincide quindi con il concetto stesso che Hegel ha della filosofia giacché contiene le modalità secondo le quali si articola il contenuto concreto delle varie parti del sistema, ma rappresenta anche la riflessione sulla funzione d'insieme che la filosofia ha nel pensarsi a se stessa come sistema. Soltanto da questo punto di vista comprendiamo come la grande sintesi della logica e la metafisica abbia senso e sia stata compiuta a partire dalla Scienza della logica: la logica esce dalla sua formalità perché è in grado di assimilare la funzione e gli oggetti della metafisica ma anche nella loro unificazione riesce a pensare lo spazio della filosofia come un luogo aperto a nuovi contenuti ma anche articolato secondo movimenti precisi, scansioni rigorose che consentono un sapere scientifico. *Das Logische* è, quindi ed innanzitutto, uno spazio di organizzazione del sapere, un modo per tessere le relazioni tra i vari momenti della realtà e nel contempo è ciò che permette alla filosofia di mantenere la sua distanza con rispetto a ciò che è semplicemente dato. In altre parole, *das Logische* si mantiene nel costante e reiterato esercizio della riflessione.

10. Per un concetto di filosofia: libertà, responsabilità, decisione.

Considerando tutti i punti precedenti e fissando alcuni fondamentali tratti di connessione, abbiamo cercato di stabilire nell'epilogo della nostra ricerca una possibile definizione del concetto di filosofia, sia per il pensiero di Hegel ma utile anche per la nostra prassi filosofica. In altre parole abbiamo cercato, in maniera più libera e generale rispetto ai capitoli precedenti, di declinare alcuni dispositivi logici in un senso più pratico, ma sempre tenendo presente che l'oggetto della filosofia è la cosa del pensare e quindi, non

sarà in nessun caso un'applicazione o una semplice ritraduzione di questi concetti in un senso pratico, banalmente inteso. Abbiamo quindi associato alcune strutture logiche con altri concetti più pratici. Le coppie sono le seguenti: negatività-libertà, alterità-responsabilità e totalità-decisione. La nostra intenzione è quella, a partire dai risultati raggiunti nella ricostruzione storico-concettuale dei momenti precedenti, di poter stabilire un'idea valida e trasversale per usare la logica hegeliana non soltanto nel contesto del pensatore tedesco. Occorre fare altre due avvertenze: la prima è che anche i concetti più pratici sono trattati in un senso più generale, sebbene coerente con quanto affermato precedente, e non specificamente in rapporto al trattamento esplicito che possano avere in altri luoghi della filosofia hegeliana, sebbene abbiamo ripreso anche qualche altro passaggio in questo caso della Logica soggettiva e dell'*Enciclopedia*; la seconda invece ha a che fare con l'oggetto di riferimento di questi concetti che deve essere sempre la filosofia. Quindi abbiamo cercato di capire quale concetto di libertà per la filosofia attraverso la negatività si possa ottenere, in che modo si possa determinare la responsabilità della filosofia nel farsi carico dell'alterità ed, infine, se e come concepire un concetto di totalità attraverso la decisione della filosofia. Tutto questo in fondo ci pone una domanda importante che è se possiamo ancora pensare sistematicamente proprio nel momento in cui sembra tramontata l'epoca dei sistemi filosofici. Un possibile accenno di risposta è che sì, che sia ancora possibile un pensiero sistematico sempre che lo intendiamo come un pensiero relazionale, trasversale, capace sempre di mettere in questione ciò che appare rigido e definitivo e che quindi non rinunci alla complessità della realtà. Un concetto di filosofia che segua queste indicazioni sarà capace quindi di trarre vantaggio del senso più profondo della logica hegeliana, e particolarmente del valore della contraddizione e della struttura della riflessione, per affrontare le sfide, filosofiche e non, che il mondo contemporaneo ci propone e per le quali la filosofia deve essere in grado almeno di cogliere l'importanza e l'alto grado di complessità.

Come il lettore può evincere, i problemi elencati non sono estranei tra loro; al contrario, sono intimamente legati e spesso si ritrovano presenti nelle medesime pagine di Hegel. È stato nostro lavoro quello di esplicitarli, ma senza isolarli, per permettere un'analisi migliore ma sempre insistendo sulla dimensione di insieme che è l'unica attraverso cui si possa veramente cogliere il senso della filosofia hegeliana e dei problemi esposti. Consideriamo altrettanto importante aver compiuto un lavoro sui testi in modo tale da non rifuggire dalla complessità che essi ci propongono, perché in nessun caso si trattava

di riassumere sommariamente del contenuto o di fare un commento letterale, bensì di cogliere sempre la posta in gioco che quei problemi ponevano. Se oggi ci troviamo ancora a leggere, studiare, scrivere ed insegnare un autore come Hegel è perché siamo sicuri che le sue parole, difficili e persino a volte arcaiche, possano ancora dirci qualcosa. Forse si tratta del fatto che ancor oggi siamo profondamente convinti che confrontarsi con questa attività costante eppure misteriosa che è il pensare sia qualcosa che ci può rendere più liberi.

Bibliografía

1) Obras de Hegel

1.1) Originales

- *Frühe Schriften I*, en *Gesammelte Werke*, Band 1, hrsg. von Friedrich Nicolin und Gisela Schüler, Felix Meiner, Hamburg, 1989.
- *Frühe Schriften II*, en *Gesammelte Werke*, Band 2, hrsg. von Walter Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 2014.
- *Jenaer kritische Schriften*, en *Gesammelte Werke*, Band 4, hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Felix Meiner, Hamburg, 1968.
- *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, en *Gesammelte Werke*, Band 5, unter Mitarbeit von Theodor Ebert, hrsg. von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist, Verfasser des Anhangs Kurt Rainer Meist, Felix Meiner, Düsseldorf-Hamburg, 1998.
- *Jenaer Systementwürfe II*, en *Gesammelte Werke*, Band 7, Hrsg. von Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede, Felix Meiner, Hamburg, 1971.
- *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Band 9, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Felix Meiner, Hamburg, 1980.
- *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*, en *Gesammelte Werke*, Band 10, hrsg. von Klaus Grotzsch, Felix Meiner, Hamburg, 2006.
- *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813)*, en *Gesammelte Werke*, Band 11, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 1978.
- *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, en *Gesammelte Werke*, Band 12, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 1981.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, en *Gesammelte Werke*, Band 20, von Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas, Felix Meiner, Hamburg, 1992.
- *Briefe von und an Hegel*, Band 1, hg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952.

- *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*, Werke 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

1.2) Traducciones

- *Logica e Metafisica di Jena 1804/1805*, ed. F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, Verifiche, Trento, 1982.
- *Escrito sobre la diferencia*, ed. J.A. Rodríguez Tous, Alianza editorial, Madrid, 1989.
- *Philosophische Enzyklopädie. Enciclopedia filosofica (1808-09)*, ed. P. Giuspoli, Quaderni di Verifiche, Trento, 2006.
- *Relación del escepticismo con la filosofía*, ed. M. Paredes, Biblioteca nueva, Madrid, 2006.
- *Creer y saber*, ed. V. Serrano, Biblioteca nueva, Madrid, 2007.
- *Fenomenología del Espíritu*, ed. A. Gómez Ramos, Abada, Madrid, 2010.
- *Ciencia de la Lógica* (2 vol.), ed. F. Duque, Abada, Madrid 2011 y 2015.
- *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, ed. J. M. Ripalda, FCE, Madrid, 2014.
- *Enciclopedia de la ciencias filosóficas [1830]*, ed. R. Valls Plana, Abada, Madrid, 2017.

2) Fuentes secundarias

- Aristóteles, *Metafísica*, ed. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
- R. Descartes, *Discurso del método*, Alianza, Madrid, 2011.
- J. G. Fichte, *Werke.*, ed. Immanuel Hermann Fichte, 8 vols, De Gruyter, Berlin, 1971, (en particular el volumen I. Sigue la edición castellana de ese volumen: *Doctrina de la Ciencia*, ed. esp. tr. J. Cruz, Aguilar, Buenos Aires 1975).
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, Band 2, ed. F.-W. von Herrmann, 1977.
- F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Band 4.1, hg. v. F. Beissner, Stuttgart, 1962.
- D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza editorial, Madrid, 1980.
- I. Kant: *Werke in zwölf Bänden*, (II, III-IV, X), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.
- G. W. Leibniz, *Monadología: principios de filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

- E. Levinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye, 1961.
- F.I. Niethammer, *Philanthropinismus – Humanismus. Texte zur Schulreform*, Beltz, Weinheim, 1968
- Parménides, *Poema*, ed. A. Bernabé Pajares, J. Pérez de Tudela, Istmo, Madrid, 2007.
- Platón, *Parménides*, ed. G. R. de Echandía, Alianza, Madrid, 2015.
- F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*. Herausgegeben von Karl Friedrich August Schelling. J. G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg, (en particular el volumen VII. Sigue la edición castellana de ese volumen: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionada*, ed. H. Cortés, A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 2004).
- G. E. Schulze, *Kritik der theoretischen Philosophie*, 2 Bände, Hamburg, 1801.
- Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*, Gredos, Madrid, 1993.
- B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 2011.
- C. Wolff, *Pensamientos racionales. Acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica Alemana)*, Akal, Madrid, 2000.

3) Monografías y estudios.

- A. Arndt, *Dialektik und Reflexion: Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Meiner, Hamburg, 1994.
- A. Arndt, *Hegels Begriff der Dialektik im Blick auf Kant* en W. Jaeschke, L. Siep, *Hegel Studien, Band 38*, Meiner, Hamburg, 2003.
- A. Arndt, *Die Dialektik der Reflexion* en A. Arndt, B. Bowman, M. Gerhard, J. Zovko, (hgs.), *Hegel-Jahrbuch 2004 (n.1)*, De Gruyter, Berlin, 2004.
- A. Arndt, *Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik* en A. Arndt, C. Iber, *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, De Gruyter, Berlin, 2009.
- C. Asmuth, *Das Schweben ist der Quell aller Realität* en E-Journal Philosophie der Psychologie N° 2, junio 2005.
- P. Aubenque, *Hegelsche und Aristotelische Dialektik*, en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.
- M. Baum, *Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeitsbegriffs* en F. Nicolín, O. Pöggeler (hgs.), *Hegel Studien Band 11*, Bouvier, Bonn, 1976.
- M. Baum, K. Meist, *Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten* en F. Nicolín, O. Pöggeler (hgs.), *Hegel Studien Band 12*, Bouvier, Bonn, 1977.

- M. Baum, *Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel* en D. Henrich, K. Düsing (Hgs.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980.
- M. Baum, *Wahrheit bei Kant und Hegel* en D. Henrich, *Kant oder Hegel?*, Klett Cotta, Stuttgart, 1983.
- M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn, 1986.
- M. Baum, *Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel* en F. Nicolín, O. Pöggeler, *Hegel Studien*, Band 28, Bouvier, Bonn, 1993.
- W. Becker, *Das Problem der Selbstanwendung im Kategorienverständnis der dialektischen Logik* en D. Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn, 1978.
- Y. Belaval, *L'essence de la force dans la logique de Hegel* en D. Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn, 1978.
- E. Berti, *Hegel und Parmenides* en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.
- J. Biard, D. Buvat, J-F. Kervégan, J-F. Kling, A. La Croix, A. Lecrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel. L'être*, Aubier-Montaigne, Paris, 1981.
- C. Bickmann, *Hegels weg in die moderne: zwischen endlichem und absolutem denken en Hegel und die Moderne*, A. Arndt, B. Bowman, M. Gerhard, J. Zovko (hgs.), De Gruyter, Berlin, 2012.
- E. Bloch, *Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 1*, Bouvier, Bonn, 1962.
- E. Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, Fondo de cultura económico, México, 1982.
- R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1975.
- R. Bodei, *Scomposizioni, forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino, 1987.
- M. Bondeli, *Hegel in Bern*, Bouvier, Bonn, 1990.
- M. Bondeli, *Hegel und Reinhold*, en F. Nicolín, O. Pöggeler, *Hegel Studien Band 30*, Bouvier, Bonn, 1995.
- M. Bondeli, *Das Verhältnis Hegels zu Kant in den frühen Jenaer Texten und seine Vorgeschichte in der Frankfurter Zeit* en H. Kimmerle (hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin, 2004.
- R. Bonito Oliva, *Labirinti e costellazioni*, Mimesis, Milano, 2008.
- W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in Jenaer Schriften*, Bouvier, Bonn, 1977.

- B. Bowman, *Unendliche Bestimmtheit und wahrhafte Individualität in Hegels Logik-Entwurf von 1804/05* en H. Kimmerle (hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin, 2004.
- D. Brauer, *Die dialektische Natur der Vernunft* en F. Nicolin, O. Pöggeler, *Hegel Studien, Band 30*, Bouvier, Bonn, 1995.
- H. Braun, *Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik* en F. Nicolin, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 17*, Bouvier, Bonn, 1982.
- R. Bubner, *Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie* en F. Nicolin, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 5*, Bouvier, Bonn, 1969.
- R. Bubner, *Zu Sache der Dialektik*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1980.
- R. Bubner, *Hegels Lösung eines Rätsels*, en F. Menegoni, L. Illetterati (eds.), *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken: Hegel-Kongress in Padua und Montegrotto Terme 2001*, Klett Cotta, Stuttgart, 2004.
- T. G. Bucher, *Wissenschaftstheoretische Überlegungen zu Hegels Planetenschrift* en F. Nicolin, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 18*, Bouvier, Bonn, 1983.
- H. Buchner, *Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel*, en H-G. Gadamer (hg.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bouvier, Bonn, 1965.
- H. Buchner, *Hegel und das Kritische Journal der Philosophie* en F. Nicolin, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 3*, Bouvier, Bonn, 1965.
- H. Buchner, *Skeptizismus und Dialektik*, en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.
- E. Cattin, *Situation de la logique*, en Bernard Mabilie, Jean-François Kervégan (eds.) *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS éditions, Paris, 2012.
- C. Cesa, *Tra Moralität e Sittlichkeit*, en V. Verra (ed.), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli, 1981.
- F. Chiereghin, *L'unità del sapere in Hegel*, CEDAM, Padova, 1963.
- F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Verifiche, Trento, 1980.
- F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita. La ricezione hegeliana della teleologia di Kant* en «Verifiche», 19 (1), 1990.
- F. Chiereghin, *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, Carocci, Roma, 1994.
- F. Chiereghin, *Platonische Skepsis und spekulatives Denken bei Hegel*, en H. F. Fulda, R-P. Horstmann (Hgs.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Klett Cotta, Stuttgart, 1996.
- F. Chiereghin, *Mort et transfiguration de la métaphysique chez Hegel* en Bernard Mabilie, Jean-François Kervégan (eds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS éditions, Paris, 2012.

- F. Chiareghin, *De l'organisation de la logique hégélienne à l'auto-organisation entre 1804-1805 et 1808-1809* en J-M. Buée, E. Renault (eds.), *Hegel à Iéna*, ENS éditions, Paris, 2015.
- F. Chiareghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma, 2016.
- F. Chiareghin, *La 'Scienza della logica' come sistema e le dinamiche del Pensiero* en L. Fonnesu, L. Ziglioli (hgs.), *System und Logik bei Hegel*, Olms, Hildesheim, 2016.
- U. Claesges, *Geschichte des Selbstbewusstseins*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974.
- U. Claesges, *Darstellung des erscheidenden Wissens*, Bouvier, Bonn, 1981.
- K. Cramer, *Kant oder Hegel- Entwurf einer Alternative* en D. Henrich (hg.), *Kant oder Hegel?*, Klett Cotta, Stuttgart, 1983.
- J. Cruz Cruz, *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, EUNSA, Navarra, 2003.
- R. Cuatango, *Hegel. Filosofía y modernidad*, Montesinos, Barcelona, 2005.
- R. Cuatango, *El poder del Espíritu*, Abada, Madrid, 2016.
- M. Daskalaki, *Vernunft als Bewusstsein der absoluten Substanz*, Akademie Verlag, Berlin, 2012.
- M. David-Ménard, *La folie dans la Raison pure*, Vrin, Paris, 1990.
- K. de Boer, *Kant, Hegel et le système de la raison pure* en Bernard Mabilie, Jean-François Kervégan (eds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS éditions, Paris, 2012.
- M. J. de Carvalho, *El análisis de Hegel del fin en la Ciencia de la Lógica* en E. Maragat, *La Lógica de Hegel*, Pre-textos, Valencia, 2017.
- G. Della Volpe, *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana. Hegel romantico e mistico* en *Opere I*, Editori riuniti, Roma, 1972.
- G. Di Giovanni, *Reflection and Contradiction. A Commentary on some Passages of Hegel's Science of Logic* en F. Nicolin, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 8*, Bouvier, Bonn, 1973.
- G. Di Giovanni, *¿Cómo de necesaria es la Fenomenología para la Lógica de Hegel?* en E. Maragat, *La Lógica de Hegel*, Pre-textos, Valencia, 2017.
- A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Vrin, Paris, 1987.
- D. Dubarle, *La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence* en D. Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn, 1978.
- F. Duque, *Hegel: la lógica del fin cumplido*. ER 6 (Sevilla 1988), 73-96
- F. Duque, *Los destinos de la tradición*, Anthropos, Barcelona, 1989.

- F. Duque, *La especulación de la indigencia*, Granica, Barcelona, 1990.
- F. Duque, *Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs* en H. F. Fulda, R-P. Horstmann (Hgs.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Klett Cotta, Stuttgart, 1996.
- F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.
- F. Duque, *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999.
- F. Duque, *La fuerza de la razón*, Dyckinson, Madrid, 2002.
- F. Duque, *Die Erscheinung und das wesentliche Verhältnis* en A. Koch, F. Schick (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002.
- F. Duque, *Contra el humanismo*, Abada, Madrid, 2003.
- F. Duque, *La logique de la liberté, c'est la liberté du logique* en Bernard Mabilie, Jean-François Kervégan (eds.) *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS éditions, Paris, 2012.
- F. Duque, *Esencia: la alborada del sujeto en la Lógica hegeliana* en E. Maragat, *La Lógica de Hegel*, Pre-textos, Valencia, 2017.
- K. Düsing, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena* en F. Nicolín, O. Pöggeler (hgs.), *Hegel-Studien, Band 5*, Bouvier, Bonn, 1969.
- K. Düsing, *Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 8*, Bouvier, Bonn, 1973.
- K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier, Bonn, 1976.
- K. Düsing, *Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena* en D. Henrich, K. Düsing (Hgs.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980.
- K. Düsing, *Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel* en C. Jamme, O. Pöggeler (hgs.), *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.
- K. Düsing, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, Jürgen Dinter, Köln, 1988.
- K. Düsing, *Formen und Dialektik bei Plato und Hegel*, en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.
- K. Düsing, *Hegels Vorlesungen an der Universität Jena* en F. Nicolín, O. Pöggeler, *Hegel Studien Band 26*, Bouvier, Bonn, 1991.
- K. Düsing, *Von der Substanz zum Subjekt: Hegels spekulative Spinoza-Deutung* en M. Walther (hg.), *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991.

- K. Düsing, *Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins*, en F. Nicolín, O. Pöggeler, *Hegel Studien Band 28*, Bouvier, Bonn, 1993.
- K. Düsing, *Ontologie bei Aristoteles und Hegel*, en F. Nicolín, O. Pöggeler, *Hegel Studien Band 32*, Bouvier, Bonn, 1997.
- K. Düsing, *Antinomie und Dialektik*, en F. Menegoni, L. Illetterati (eds.), *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken: Hegel-Kongress in Padua und Montegrotto Terme 2001*, Klett Cotta, Stuttgart, 2004.
- K. Düsing, *Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität. Zum Paradigmenwechsel Hegels in Jena* en H. Kimmerle (hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin, 2004.
- K. Düsing, *Fenomenología y lógica especulativa. Indagaciones sobre el «saber absoluto» en la Fenomenología de Hegel* en F. Duque (ed.), *La odisea del Espíritu*, Ediciones Círculo de Bellas artes, Madrid, 2010.
- A. Engstler, *Hegels Kritik am Skeptizismus Gottlob Ernst Schulzes*, en H. F. Fulda, R-P. Horstmann (Hgs.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Klett Cotta, Stuttgart, 1996.
- L. Erdei, *Der Anfang der Erkenntnis*, Akademiai Kiado, Budapest, 1964.
- H-P. Falk, *Die Wirklichkeit* en A. Koch, F. Schick (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002.
- A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2004.
- E. Ficara, *Logik und Metaphysik* en A. Koch, F. Schick, K. Vieweg, C. Wirsing (Hgs.), *Hegel 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Meiner, Hamburg, 2014.
- E. Fink, *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, Herder, Barcelona, 2011.
- W. Flach, *Hegels dialektische Methode*, en H-G. Gadamer (Hg.), *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, Bouvier, Bonn, 1962.
- W. Flach, *Kritizismus und Dogmatismus*, en Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 18, H. 4 (Oct. - Dec., 1964).
- J. C. Flay, *Hegel's "Inverted World"* en D. Köhler, O. Pöggeler (hgs.), *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, De Gruyter, Berlin, 2006.
- E. J. Fleischmann, *Objektive und Subjektive Logik bei Hegel*, en H-G. Gadamer (hg.), *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, Bouvier, Bonn, 1962.
- E. J. Fleischmann, *Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 3*, Bouvier, Bonn, 1965.
- E. J. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Plon, Paris, 1968.

- E. Förster, *Hegel in Jena* en W. Welsch, K. Vieweg, *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2003.
- E. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2012.
- M. Forster, *Hegel and Skepticism*, Harvard University Press, 1989.
- H. F. Fulda, *Über den spekulativen Anfang*, en D. Henrich, H. Wagner (hgs.), *Subjektivität Und Metaphysik. Festschrift Für Wolfgang Cramer*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1966.
- H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt/M, 1975.
- H. F. Fulda, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik* en R-P. Horstmann (hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.
- H. F. Fulda, *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise* en R-P. Horstmann (hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.
- H. F. Fulda, *Dialektik in Konfrontation mit Hegel*, en H.F. Fulda, H.H. Holz, Detlev Pätzold (hgs.), *Perspektiven auf Hegel*, Dinter, Köln, 1991.
- H. F. Fulda, *Der eine Begriff als das Freie und die Manifestationen der Freiheit der Geistes* en A. Koch, F. Schick, K. Vieweg, C. Wirsing (Hgs.), *Hegel 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Meiner, Hamburg, 2014.
- S. Furlani, *La critica hegeliana a Fichte nella "Scienza della Logica"*, Edizioni Dehoiane, Bologna, 2006.
- H-G. Gadamer, *Hegel und die antike Dialektik* en F. Nicolini, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band I*, Bouvier, Bonn, 1962.
- H-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Barcelona, 2000.
- S. Gardner, *Idealism and Naturalism in the Nineteenth Century*, en A. Stone (ed.), *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, Edinburgh University Press, 2011.
- G. Gérard, *"L'esprit est plus haut que la nature": la percée de l'esprit dans les écrits d'Iéna* en J-M. Buée, E. Renault (eds.), *Hegel à Iéna*, ENS éditions, Paris, 2015.
- M. Gerhard, *Logik als Metaphysikkritik* en M. Gerhard, A. Sell, L. de Vos (Hgs.), *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Meiner, Hamburg, 2012.
- M. Gerhard, *Hegel und die logische Frage*, De Gruyter, Berlin, 2015.
- M. Gessmann, *Skepsis und Dialektik. Hegel und der platonische Parmenides*, en H. F. Fulda, R-P. Horstmann (Hgs.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Klett Cotta, Stuttgart, 1996.

- P. Giuspoli, *Verso la Scienza della Lógica*, Verifiche, Trento, 2000.
- P. Giuspoli, *Concepto y realidad en Hegel* en E. Maragat, *La Lógica de Hegel*, Pre-textos, Valencia, 2017.
- K. Gloy, *Einheit und Mannigfaltigkeit*, De Gruyter, Berlin, 1981.
- C. Goretzki, *Die Selbstbewegung des Begriffes*, Meiner, Hamburg, 2011.
- I. Gorland, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Klostermann, Frankfurt/M, 1999.
- M. Gueroult, *Hegels Urteil über der Antithetik der reinen Vernunft*, en R-P. Horstmann (hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.
- G. Günther, *Das Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik*, en H-G. Gadamer (Hg.), *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, Bouvier, Bonn, 1962.
- A. Graeser, *Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit* en D. Köhler, O. Pöggeler (hgs.), *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, De Gruyter, Berlin, 2006.
- P. Guyer, *Hegel, Leibniz und Widerspruch im Endlichen*, en R-P. Horstmann (hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.
- C. Hackenesch, *Die Logik der Andersheit : eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*, Athenäum, Frankfurt M, 1987.
- H. Hagen, *Die Logik der Wirklichkeit: eine Entwicklung vom Absoluten bis zur Wechselwirkung* en A. Arndt, G. Kruck (hgs.), *Hegels "Lehre vom Wesen"*, De Gruyter, Berlin, 2016.
- J. Hagner, *Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung* en D. Köhler, O. Pöggeler (hgs.), *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, De Gruyter, Berlin, 2006.
- F-P. Hansen, *„Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“*. *Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, De Gruyter, Berlin, 1989.
- H.S. Harris, *Hegel und Hölderlin*, en C. Jamme, H. Schneier (Hgs.), *Der Weg zum System*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.
- M. Heidegger, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Alianza Universidad, Madrid, 1992.
- M. Heidegger, *El concepto de experiencia de Hegel* en *Caminos de bosque*, Alianza editorial, Madrid, 2010.
- D. H. Heidemann, *Der Begriff des Skeptizismus*, De Gruyter, Berlin, 2008.
- D. H. Heidemann, *„Das Wesen muß erscheinen“* en A. Arndt, G. Kruck (hgs.), *Hegels "Lehre vom Wesen"*, De Gruyter, Berlin, 2016.
- H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik*, De Gruyter, Berlin, 1967.
- D. Henrich, *Anfang und Methode*, en H-G. Gadamer (Hg.), *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, Bouvier, Bonn, 1962.

- D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* en D. Henrich, H. Wagner (hgs.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1966.
- D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1971.
- D. Henrich, *Formen der Negation in Hegels Logik* en Wilhelm R. Beyer (hg.), *Hegel-Jahrbuch 1974. Referate des X. Internationalen Hegel-Kongresses in Moskau*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1975.
- D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung* en Dieter Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn, 1978.
- D. Henrich, *Absoluter Geist und Logik des Endlichen*, en D. Henrich, K. Düsing (Hgs.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980.
- D. Henrich, *Systemprogramm?*, en Rüdiger Bubner (Hg.), *Das älteste Systemprogramm, Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bouvier, Bonn, 1982.
- D. Henrich, *Die Formationsbedingungen der Dialektik: Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System* en *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 36, No. 139/140 (1/2), 1982.
- D. Henrich, *Deduktion und Dialektik*, en D. Heinrich (hg.), *Kant oder Hegel?*, Klett Cotta, Stuttgart, 1983.
- E. Heintel, *Der Begriff des Menschen und der »spekulative Satz«* en F. Nicolini, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 1*, Bouvier, Bonn, 1962.
- M. Herszenbaun, *La tercera antinomia, la razón y la libertad. Revisión de la solución kantiana a la antinomia de la libertad* en *Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía*, 2015 – Vol. 10 – Número X – Resistencia, Chaco, Argentina.
- M. Herszenbaun, *La solución de la antinomia y el peligro del escepticismo* en *Con-Textos Kantianos* N. 5, Junio 2017, pp. 150-166.
- H.H. Holz, *Das Erbe der spekulativen Philosophie* en H.F. Fulda, H.H. Holz, D. Pätzold, *Perspektiven auf Hegel*, Dinter, Köln, 1991.
- R-P. Horstmann, *Über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften* en D. Henrich, K. Düsing (Hgs.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980.
- R-P. Horstmann, *Schwierigkeit und Voraussetzungen der dialektischen Philosophie Hegels* en R-P. Horstmann (hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.
- R-P. Horstmann, *Hegel über Unendlichkeit, Substanz und Subjekt* en F. Menegoni, L. Illetterati (eds.), *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken: Hegel-Kongress in Padua und Montegrotto Terme 2001*, Klett Cotta, Stuttgart, 2004.

- R.P. Horstmann, *Den Verstand zur Vernunft bringen?* en W. Welsch, K. Vieweg (hgs.), *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2003.
- R-P. Horstmann, *Der Anfang vor dem Anfang. Zum Verhältnis der Logik zur Phänomenologie des Geistes* en A. Koch, F. Schick, K. Vieweg, C. Wirsing (Hgs.), *Hegel 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Meiner, Hamburg, 2014.
- R-P. Horstmann, *La contradicción en Hegel* en Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXV N° 2 (Primavera 2009).
- V. Höhle, *Hegels System: Systementwicklung und Logik*, Meiner, Hamburg, 1988.
- K-U. Hoffmann, *Hegels Jenaer Auseinandersetzung mit der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori* en A. Koch, F. Schick, K. Vieweg, C. Wirsing (Hgs.), *Hegel 200 Jahre Wissenschaft der Logik*. Meiner, Hamburg, 2014.
- S. Houlgate, *Hegel on the Category of Quantity* en L. Fonnesu, L. Ziglioli (Hgs.), *System und Logik bei Hegel*, Olms, Hildesheim, 2016.
- J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1974.
- J. Hyppolite, *Logique et existence*, Puf, Paris, 1991.
- C. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, De Gruyter, Berlin, 1990.
- C. Iber, *Was will Hegel eigentlich mit seiner Wissenschaft der Logik? Kleine Einführung in Hegels Logik* en A. Arndt, C. Iber (hgs.), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, De Gruyter, Berlin, 2009.
- C. Iber, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, De Gruyter, Berlin, 2012.
- C. Iber, *Hegels Begriff der Reflexion als Kritik am traditionellen Wesens- und Reflexionsbegriff* en A. Arndt, G. Kruck (hgs.), *Hegels "Lehre vom Wesen"*, De Gruyter, Berlin, 2016.
- L. Illetterati, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento, 1996.
- L. Illetterati, *The Thought of Logic* en L. Fonnesu, L. Ziglioli (Hgs.), *System und Logik bei Hegel*, Olms, Hildesheim, 2016.
- K-H. Ilting, *Ontologie, Metaphysik und Logik in Hegels Erörterung der Reflexionsbestimmungen* en Revue Internationale de Philosophie, Vol. 36, No. 139/140 (1/2), 1982.
- D. Innerarity, *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993.
- M. Ivaldo, *Transzendentalphilosophie und "realistische" Metaphysik. Des Fichteste Spinoza-Verständnis* en M. Walther (hg.), *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991.

- W. Jaeschke, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen* en F. Nicolin, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 13*, Bouvier, Bonn, 1978.
- W. Jaeschke, *Substanz und Subjekt* en Tijdschrift voor Filosofie, 62ste Jaarg., Nr. 3 (Derde Kwartaal 2000), pp. 439-458.
- W. Jaeschke, *Hegel Handbuch*, Metzler, Stuttgart, 2003.
- W. Jaeschke, *Ein Plädoyer für einen historischen Metaphysikbegriff* en M. Gerhard, A. Sell, L. de Vos (Hgs.), *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Meiner, Hamburg, 2012.
- C. Jamme, „*Ein ungelehrtes Buch*“, Bouvier, Bonn, 1983.
- C. Jamme, *Hegel and Hölderlin* en Clio 15 (4):359-377, (1986).
- C. Jamme, „*Jedes Lieblose ist Gewalt*“ en C. Jamme, H. Schneiner (Hgs.), *Der Weg zum System*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.
- G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier, Paris, 1980.
- G. Jarczyk, P-J. Labarrière, *Hegelianna*, PUF, Paris, 1986.
- P. Jonkers, *Philosophische Kritik in Hegels Systemkonzeption von 1801/02* en H. Kimmerle (hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin, 2004.
- K. E. Kaehler, *Die endogene Krisis der absoluten Metaphysik als philosophischer Ursprung der moderne en Hegel und die Moderne*, A. Arndt, B. Bowman, M. Gerhard, J. Zovko, De Gruyter, Berlin, 2012.
- K.E. Kaehler, *Hegels Kritik der Substanz-Metaphysik als Vollendung des Prinzips neuzeitlicher Philosophie* en M. Gerhard, A. Sell. L. de Vos (Hgs.), *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Meiner, Hamburg, 2012.
- A. Kahn, *La pensée philosophique de Hegel à Iéna (II)* en Revue de Métaphysique et de Morale, 81e Année, No. 1 (Janvier-Mars 1976).
- H. Kimmerle, *Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena*, en H-G. Gadamer (Hg.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bouvier, Bonn, 1965.
- H. Kimmerle, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften* en F. Nicolin, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 4*, Bouvier, Bonn, 1967.
- H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, Bouvier, Bonn, 1970.
- H. Kimmerle, *Explikation des Hegelschen Begriffs der Dialektik als Begründungshorizont für die Erforschung ihrer Entstehungsgeschichte* en Wilhelm R. Beyer (hg.), *Hegel-Jahrbuch 1974. Referate des X. Internationalen Hegel-Kongresses in Moskau*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1975.
- H. Kimmerle, *Anfänge der Dialektik*, en C. Jamme, H. Schneiner (Hgs.), *Der Weg zum System*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.

- H. Kimmerle, *Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte am Anfang der Jenaer Periode des Hegelschen Denkens und dessen aktuelle Bedeutung* en H. Kimmerle (hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin, 2004.
- G. Kirsten, *Die Kategorienlehre von Christian Wolff und Hegel : ein Vergleich ihrer Bestimmung und methodischen Entwicklung*, Bildstelle der J.W. Goethe Universität, Frankfurt am Main, 1973.
- A. Koch, *Dasein und Fürsichsein (Die Logik der Qualität)*, en A. Koch, F. Schick, (hgs.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002.
- A. Koch, *Sein – Nichts – Werden* en A. Arndt, C. Iber (hgs.), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, De Gruyter, Berlin, 2009.
- A. Koch, *Die Mittelstellung des Wesens zwischen Sein und Begriff* en A. Arndt, G. Kruck (hgs.), *Hegels "Lehre vom Wesen"*, De Gruyter, Berlin, 2016.
- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.
- P. Kondyles, *Die Entstehung der Dialektik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979.
- R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Mohr, Tübingen, 1961.
- G. Kruck, *Die Logik des Grundes und die bedingte Unbedingtheit der Existenz* en A. Koch, F. Schick, (hgs.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002.
- G. Kruck, *Moment und Monade. Eine systematische Untersuchung zum Verhältnis von G.W. Leibniz und G.W.F. Hegel am Beispiel des Fürsichseins* en A. Arndt, C. Iber, *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, De Gruyter, Berlin, 2009.
- G. Kruck, *Hegels Wesenslogik als Logik der Reflexion* en A. Arndt, G. Kruck (hgs.), *Hegels "Lehre vom Wesen"*, De Gruyter, Berlin, 2016.
- W. Künne, *Hegel als Leser Platos. Ein Beitrag zur Interpretation des Platonischen »Parmenides«* en F. Nicolin, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 14*, Bouvier, Bonn, 1979.
- Y. Kubo, *Sein und Reflexion*, en F. Nicolin, O. Pöggeler, *Hegel Studien Band 23*, Bouvier, Bonn, 1988.
- P.-J. Labarrière, *Hegel: le Spéculatif, Ou la Positivité Rationnelle*, en Laval théologique et philosophique, XXXVII. 3 (octobre 19(1)).
- C. Lacorte, *Il giovane Hegel*, Sansoni, Firenze, 1959.
- S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla "Fenomenologia dello Spirito"*, La nuova Italia, Firenze, 1976.
- S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La nuova Italia, Firenze, 1978.
- R. Lauth, *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*, Vrin, Paris, 1987

- B. M. Lemaigre, *Infinité et Existence*, en H-G. Gadamer (Hg.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bouvier, Bonn, 1965.
- B. Longuenesse, *L'effectivité dans la Logique de Hegel* en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 87e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1982), pp. 495-503.
- B. Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge University Press, 2007.
- G. Lukacs, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona, 1976.
- L. Lugarini, *La logica trascendentale kantiana*, Principato, Milano, 1950.
- L. Lugarini. *Substance et réflexion dans la Logique et Métaphysique hégélienne d'Iéna* en D. Henrich, K. Düsing (Hgs.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980.
- L. Lugarini, *La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica* en V. Verra (ed.), *Hegel interprete di Kant* a cura di V. Verra, Prismi, Napoli, 1981.
- L. Lugarini, *Fonti spinoziane della dialettica di Hegel* en *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 36, No. 139/140 (1/2), 1982.
- L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, Guerini editori, Napoli, 1998.
- L. Lugarini, *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, Guerini editori, Napoli, 2004.
- C. Malabou, *El porvenir de Hegel*, Palinodia, Lanús, 2013.
- G. Maluschke, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bouvier, Bonn, 1974.
- E. Maragat, *Hegel y la naturalización de la teleología* en E. Maragat (ed.), *La Lógica de Hegel*, Pre-textos, Valencia, 2017.
- F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Visor, Madrid, 1995.
- W. Marx, *Zur Präsenz der transzendentalen Differenz in der dialektischen Vernunft* en D. Henrich, H. Wagner (hgs.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift Für Wolfgang Cramer*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1966.
- J. Maritain, *El orden de los conceptos*, Club de lectores, Buenos Aires, 1958.
- A. Massolo, ›Entäußerung‹, ›Entfremdung‹ nella *Fenomenologia dello Spirito* en H-G. Gadamer (Hg.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bouvier, Bonn, 1965.
- A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Firenze, 1967.
- A. Massolo, *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, Giunti, Firenze, 1967.
- A. Masullo, *Il «fondamento» in Hegel* in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessoro, Morano, Napoli, 1970.
- A. Masullo, *Antimetafisica del fondamento*, Guida, Napoli, 1971.

- L. Mattana, *El concepto de límite como indicador de la maduración de la lógica hegeliana* en Revista Opinão Filosófica V. 6 n. 2 (2015), pp. 66-87, Porto Alegre.
- L. Mattana, *La libertà della necessità oltre la resistenza dello sguardo. Notazioni di un confronto tra Hegel e Heidegger* en Giornale Critico di Storia delle Idee N. 12/13 (2015).
- C. Meazza, *L'occhio e il testimone*, ETS, Pisa, 1992.
- K. Meist, *Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaer Zeit* en D. Henrich, K. Düsing (Hgs.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980.
- J. van der Meulen, *Begriff und Realität*, en H-G. Gadamer (Hg.), *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, Bouvier, Bonn, 1962.
- R. Meyer, *Ist Dialektik definierbar?* en Wilhelm R. Beyer (hg.), *Hegel-Jahrbuch 1974. Referate des X. Internationalen Hegel-Kongresses in Moskau*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1975.
- B. Minnigerode, *Kant's transcendente und Hegel's logisch-spekulative Dialektik der Vernunft: eine Betrachtung vermittelt der skeptischen Methode*, Die Blaue Eule, Essen, 2004.
- V. Morfino, *Genealogia di un pregiudizio: L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2016.
- G. Movia, *Über den Anfang der Hegelschen Logik* en A. Koch, F. Schick (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002.
- J-L. Nancy, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris, 1997.
- F. Nicolin, *Aus der Überlieferungs- und Diskussionsgeschichte des ältesten Systemprogramms* en F. Nicolin, O. Pöggeler (hgs.), *Hegel Studien Band 12*, Bouvier, Bonn, 1977.
- W. Nikolaus, *Begriff und absolute Methode : zur Methodologie in Hegels Denken*, Bouvier, Bonn, 1985.
- A. Nuzzo, *General Logic, Transcendental Logic, Dialectic-Speculative Logic* en L. Fonnesu, L. Ziglioli (Hgs.), *System und Logik bei Hegel*, Olms, Hildesheim, 2016.
- T. Okochi, *Ontologie und Reflexions Bestimmungen. Zur Genealogie der Wesenslogik Hegels*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2008.
- S. Opiela, *Le problème de la Chose-en-soi dans la Philosophie de Hegel* en D. Henrich (hg.), *Kant oder Hegel?*, Klett Cotta, Stuttgart, 1983.
- J. Pérez de Tudela, *Certeza sensible y percepción* en F. Duque (ed.), *La odisea del Espíritu*, Ediciones Círculo de Bellas artes, Madrid, 2010.
- G. Planty-Bonjour, *Le projet hégélien*, Vrin, Paris, 1993.
- V. Pluder, *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2013.

- O. Pöggeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 1*, Bouvier, Bonn, 1962.
- O. Pöggeler, *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, en H-G. Gadamer (Hgs.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bouvier, Bonn, 1965.
- O. Pöggeler, *Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*, en R. Bubner (Hg.), *Das älteste Systemprogramm, Studien zur Frühgeschichte des deutschen*, Bouvier, Bonn, 1982.
- O. Pöggeler, *Hegels philosophische Anfänge*, en C. Jamme, H. Schneiner (Hgs.), *Der Weg zum System*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.
- O. Pöggeler, *Die Ausbildung der spekulativen Dialektik in Hegels Begegnung mit der Antike* en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.
- O. Pöggeler, *Hegel und Heidegger über Negativität* en F. Nicolín, O. Pöggeler (hgs.), *Hegel Studien Band 30*, Bouvier, Bonn, 1995.
- O. Pöggeler, *Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes* en D. Köhler, O. Pöggeler (hgs.), *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, De Gruyter, Berlin, 2006.
- R. Pozzo, *Hegel: 'Introductio in Philosophiam'*, La nuova Italia, Firenze, 1989.
- R. Pozzo, *Kant y el problema de una introducción a la lógica*, Maia, Madrid, 2016.
- L. B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur*, Bouvier, Bonn, 1973.
- L. B. Puntel, « *Qu'est-ce qui est "logique" dans la Science de la logique de Hegel ?* » en Laval théologique et philosophique, vol. 37, n° 3, 1981, p. 339-352.
- L. B. Puntel, *Transzendentaler und absoluter Idealismus* en D. Henrich, *Kant oder Hegel?*, Klett Cotta, Stuttgart, 1983.
- H. Rademaker, *Hegels Wissenschaft der Logik : eine Darstellende und erläuternde Einführung*, F. Steiner, Wiesbaden, 1979.
- P. Reisinger, *Reflexion Und Ichbegriff* en F. Nicolín und O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 6*, Bouvier, Bonn, 1970.
- M. Riedel, *Dialektik des Logos?* en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990.
- J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Westdeutscher Verlag, Opladen-Köln, 1957.
- J. Rivera de Rosales, *De la contradicción al fundamento. El inicio de la Lógica de la esencia de Hegel* en E. Maragat, *La Lógica de Hegel*, Pre-textos, Valencia, 2017.
- V. Rocco Lozano, *La vieja Roma en el joven Hegel*, Maia, Madrid, 2011.
- P. Rohs, *Form und Grund*, Bouvier, Bonn, 1969.

- P. Rohs, *Der Grund der Bewegung des Begriffs* en D. Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn, 1978.
- K. Rosenkranz, *Hegels Leben (1844)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.
- H. Röttges, “*Kants Auflösung der Freiheitsantinomie*” en Kant-Studien, 65 (1974), pp. 33-49.
- H. Röttges, *Dialektik und Skeptizismus*, Athenäum, Frankfurt, 1987.
- L. Ruggiu, *Lo Spirito è tempo. Saggi su Hegel*, Mimesis, Milano, 2013.
- V. Rühle, *El Prólogo Hegel a la Fenomenología del Espíritu*, en F. Duque (ed.), *La odisea del Espíritu*, Ediciones Círculo de Bellas artes, Madrid, 2010.
- U. Ruschig, *Metaphysik und Metaphysikkritik bei Kant* en M. Gerhard, A. Sell, L. de Vos (Hgs.), *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Meiner, Hamburg, 2012.
- L. Samonà, *Dialettica e metafisica. Prospettiva su Hegel e Aristotele*, L’Epos, Palermo, 1988.
- Birgit Sandkaulen, *Das Nichtige in seiner ganzen Länge und Breite. Hegels Kritik der Reflexionsphilosophie* en A. Arndt, B. Bowman, M. Gerhard, J. Zovko, (hgs.), *Hegel-Jahrbuch 2004*, De Gruyter, Berlin, 2004.
- K. Schader-Kleber, *Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie*, Oldenbourg, 1969.
- R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik : entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Meiner, Hamburg, 2001.
- C. Schalthorn, *Hegels Jenaer Begriff des Selbstbewusstseins*, en H. Kimmerle (hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin, 2004.
- F. Schick, *Einleitende Überlegungen zum Programm der Wissenschaft der Logik* en A. Koch, F. Schick (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002.
- V. Serrano Marín, *Sobre Hölderlin y los comienzos del Idealismo alemán* en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 10, 173-194, Editorial Complutense, Madrid, 1993.
- V. Serrano Marín, *Absoluto y conciencia*, Plaza y Valdés, Madrid, 2008.
- T. Schmidt, *Die Logik der Reflexion. Der Schein und die Wesenheiten*, en A. Koch, F. Schick (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002.
- H. Schmitz, *Hegels Logik, (2. Auflage)*, Bouvier, Bonn, 2007.
- S. Sedgwick, *Hegel on Kant's Antinomies and Distinction between General and transcendental Logic* en The Monist, Vol. 74, No. 3, Hegel Today (JULY 1991), pp. 403-420.
- S. Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Oxford University Press, 2012.

- A. Sell, *Martin Heidegger Gang durch Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Bouvier, Bonn, 1998.
- L. Siep, *Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes* en D. Köhler, O. Pöggeler (hgs.), *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, De Gruyter, Berlin, 2006.
- L. Siep, *El camino de la Fenomenología del Espíritu*, Anthropos, Barcelona, 2015.
- M. Sobotka, *Hegels Abhandlung Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? und Reinholds Beyträge* en A. Arndt, C. Iber (hgs.), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, De Gruyter, Berlin, 2009.
- M. Städler, *Die Freiheit der Reflexion*, De Gruyter, Berlin, 2003.
- T. Stähler, *Die Unruhe Des Anfangs*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003.
- P. Stekeler-Weithofer, *Die Kategorie der Quantität* en A. Koch, F. Schick (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, De Gruyter, Berlin, 2002.
- F. Strack, *Das Systemprogramm und kein Ende*, en R. Bubner (Hg.), *Das älteste Systemprogramm, Studien zur Frühgeschichte des deutschen*, Bouvier, Bonn, 1982.
- X. Tilliette, *Schelling als Verfasser des Systemprogramms?*, en R. Bubner (Hg.), *Das älteste Systemprogramm, Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bouvier, Bonn, 1982.
- K. Tsujimura, *Das Hegelsche "für uns"*, en D. Henrich, *Kant oder Hegel?*, Klett Cotta, Stuttgart, 1983.
- J. H. Trede, *Hegels frühe Logik (1801–1803/04)* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 7*, Bouvier, Bonn, 1972.
- J. H. Trede, *Phänomenologie und Logik. Zu den Grundlagen einer Diskussion* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 10*, Bouvier, Bonn, 1975.
- F. Valentini, *Introduzione alla "Fenomenologia dello Spirito"*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2011.
- P. Valenza, *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena*, Cedam, Padova, 1999.
- R. Valls Plana, *Del Yo al nosotros*, PPU, Barcelona, 1994.
- R. Valls Plana, *Comentario integral a la Enciclopedia de las Ciencias filosófica de Hegel (1830)*, Abada, Madrid, 2018.
- S. Vanni Rovighi, *Introduzione alla lettura della Scienza della Logica di Hegel. Appunti dalle lezioni di storia della filosofia. Anno Accademico 1965/66*, C.E.L.U.C., Milano, 1966.
- G. Varnier. *Skeptizismus und Dialektik. Zu den entwicklungsgeschichtlichen und erkenntnistheoretischen Aspekten der Hegelschen Deutung* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 21*, Bouvier, Bonn, 1986.

- V. Verra, *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo* en V. Verra (ed.), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli, 1981.
- V. Verra, *'Eins und Vieles' nel pensiero di Hegel* en V. Melchiorre, *L'uno e i molti*, Vita e pensiero, Milano, 1990.
- V. Verra, *Lettture Hegeliane*, Il Mulino, Bologna, 1992.
- K. Vieweg, *Der Anfang der Philosophie - Hegels Aufhebung des Pyrrhonismus* en W. Welsch, K. Vieweg, *Das Interesse Del Denkens Hegel aus heutiger Sicht*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2003.
- K. Vieweg, *Selbstbewusstsein, Skeptizismus und Solipsismus in Hegels Jenaer Systementwürfen I bis III*, en H. Kimmerle (hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin, 2004.
- K. Vieweg, *Sextus Empiricus als eigentlicher Vater der modernen Philosophie* en, J. Kozatsas, G. Faraklas, S. Synegianni, K. Vieweg (hgs.), *Hegel and Scepticism: On Klaus Vieweg's Interpretation*, De Gruyter, Berlin, 2017.
- V. Vitiello, *Dialettica ed Ermeneutica. Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli, 1979.
- V. Vitiello, *Möglichkeit und Wirklichkeit in der Kantischen und Hegelschen Logik*, en D. Henrich, *Kant oder Hegel?*, Klett Cotta, Stuttgart, 1983.
- V. Vitiello, *Genealogía de la modernidad*, Losada, Buenos Aires, 1998.
- D. Wandschneider, V. Höhle, *Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 18*, Bouvier, Bonn, 1983.
- C. Weckwert, *Sein unter dem Aspekt einer Forschungslogik. Zur unterschiedlichen Strukturierung des logischen und phänomenologischen Wissens bei Hegel* en A. Arndt, C. Iber, *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, De Gruyter, Berlin, 2009.
- M. Wetzel, *Reflexion und Bestimmtheit in Hegel Wissenschaft der Logik*, Stiftung Europa-Kolleg; Fundament-Verlag Sasse, Hamburg, 1971.
- M. Wetzel, *Zum Verhältnis von Darstellung und Dialektik in Hegels Wissenschaft der Logik* en D. Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn, 1978.
- R. Wiehl, *Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins* en F. Nicolín, O. Pöggeler (Hgs.), *Hegel-Studien Band 3*, Bouvier, Bonn, 1965.
- R. Wiehl, *Selbstbeziehung und Selbstanwendung dialektischer Kategorien* en D. Henrich (Hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. Bouvier, Bonn, 1978.
- C. Wirsing, *Die Realität des Grundes* en A. Arndt, G. Kruck (hgs.), *Hegels "Lehre vom Wesen"*, De Gruyter, Berlin, 2016.
- M. Wladika, *Kant in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*, Peter Lang, Frankfurt a/M, 1995.
- M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, Hain, Königstein, 1981.

- G. M. Wölfe, *Die Wesenlogik in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1994.
- W. C. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie: Interpretationen zu Hegels »Differenzschrift«*, Bouvier, Bonn, 1974.
- W. C. Zimmerli, *Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?* en D. Henrich, K. Düsing (Hgs.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980.